



الحضارة ومضامينها

تأليف: بروس مازليش
ترجمة: د. عبد النور خراقي

علم المعرفة
سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978
أسسها أحمد مشاري العدواني (1923-1990) ود. فؤاد زكريا (1927-2010)

الحضارة ومضامينها

تأليف: بروس مازليش
ترجمة: د. عبد النور خراقي



مايو 2014

412

علم للعفة

سلسلة شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة
والفنون والآداب

أسسها
أحمد مشاري العدواني
د. فؤاد زكريا

المشرف العام
م. علي حسين اليوحة

مستشار التحرير
د. محمد غانم الرميحي
rumaih@outlook.com

هيئة التحرير
أ. جاسم خالد السعدون
أ. خليل علي حيدر
د. عبدالله الجسسي
د. علي زيد الزعبي
أ. د. فريدة محمد العوضي
أ. د. ناجي سعود الزيد

مديرة التحرير
شروق عبدالمحسن مظفر
a.almarifah@nccalkw.com

سكرتيرة التحرير
عالية مجيد الصراف

ترسل الاقتراحات على العنوان التالي :
السيد الأمين العام
للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص. ب. : 28613 - الصفاة
الرمز البريدي 13147
دولة الكويت
تليفون : 22431704 (965)
فاكس : 22431229 (965)
www.kuwaitculture.org.kw

التنفيذ والإخراج والتنفيذ
وحدة الإنتاج في المجلس الوطني

ISBN 978 - 99906 - 0 - 420 - 7

رقم الإيداع (2014/166)

العنوان الأصلي للكتاب

Civilization and Its Contents

By

Bruce Mazlish

Stanford University Press, USA 2004.

Civilization and its Contents by Bruce Mazlish was originally published in English by Stanford University Press Copyright © 2000 by Board of Trustees of Leland Stanford Junior University. All rights reserved. This translation is published by arrangement with Stanford University Press, www.sup.org.

طُبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

رجب 1435 هـ - مايو 2014

المواد المنشورة في هذه السلسلة تعبر
عن رأي كاتبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس

المحتوى

9 مقدمة المترجم:

13 مقدمة تمهيدية:

الفصل الأول:

19 أصول مفهوم الحضارة وأهميته

الفصل الثاني:

35 الحضارة باعتبارها أيديولوجية استعمارية

الفصل الثالث:

61 الحضارة باعتبارها أيديولوجية أوروبية

الفصل الرابع:

81 العملية التحضرية

الفصل الخامس:

97 حضارات أخرى

الفصل السادس:

115

حوار الحضارات في عصر عالمي

الفصل السابع:

137

استنتاجات

159

الهوامش

مقدمة المترجم

يهدف كتاب الحضارة ومضامينها إلى درء الخلافات الموجودة بين أفراد العالم باحترام خصوصية كل حضارة إنسانية (غربية، عربية/ إسلامية، آسيوية)، وعدم المساس بقدراتها الثقافية والاجتماعية والدينية. ولبلوغ هذا الملمح، يرى الكاتب أهمية العودة إلى تبني مفهوم «الكياسة» (civility) في تعاملاتنا عوضاً عن «الحضارة»، التي لها حمولة أيديولوجية غير بريئة في أحيان كثيرة، فتتسبب في خلافات بين الأمم نحن في غنى عنها. كل هذه قضايا مهمة تفيد القارئ العربي في فهمه لوضعه الحالي داخل المنظومة الثقافية العالمية.

لقد تمت كتابة مؤلف الحضارة ومضامينها من قبل مؤرخ بارز لمفهوم الحضارة، ومثقف متمكن من قضايا تهتم الخصوصية الثقافية. إن كتاب بروس مازليش (Bruce Mazlish) يقدم

«حان الوقت لتجاوز مفهومَي الحضارة والثقافة وتبني مفهوم الكياسة»

المترجم

تبصرات مهمة تستفز فكر القارئ المتبع للفكر العالمي ضمن سبعة فصول متماسكة في الحضارة والتاريخ. في الوقت الراهن، يتفق الدارسون حول فكرة أن مفهوم «الحضارة» - مثله مثل المفاهيم الأخرى المتصلة به كالأمة، والثقافة، والكونية (الكوزموبوليتانية) - مفهوم اجتماعي (social construct). ويدعونا مازليش إلى إعادة التفكير في التطورات التي لحقت مفهوم الحضارة عبر التاريخ من جراء الاختلافات الأيديولوجية والاجتماعية التاريخية؛ ليؤكد بجرأة لافتة للنظر على ضرورة سحب كلمة «حضارة» من السؤال العلمي، ولكنه لا ينفي استعمالها جملة وتفصيلاً في المادة العلمية. يرمي الكاتب من خلال هذه الخطوة إلى أن يبدل به أدوات تصوّرية تساهم في فهم حقيقة الطبيعة البشرية الكونية ومتغيراتها الإقليمية المحلية.

لقد تناول مازليش في الفصل الأول (أصول مفهوم الحضارة وأهميته) موضوع كتابه، معتمداً مفكرة تاريخانية تجول بنا في أصل مفهوم الحضارة وتطوره. فبدأ بتجسيد الفرق الموجود بين المتحضر (أي حياة المدنية) والهمجي. وطراً على هذا التقابل الثنائي تحول كبير ساهم فيه مفكرو عصر الأنوار الأوروبيون خلال القرن الثامن عشر لتعميم قيم المركزية الأوروبية (Eurocentric) خلال مطلع عصر العولمة الحديث.

وفي الفصل الثاني (الحضارة باعتبارها أيديولوجية استعمارية)، يوضح مازليش كيف تحول الشعور الأوروبي في مطلع القرن الثامن عشر من مجرد الاعتزاز بحضارته وفضائلها على البشرية إلى خطابات تتسم بالشدة والغطرسة، تؤكد التفوق الأوروبي (superiority). ويوازي هذا التحول الأوروبي انتقال من أيديولوجية استعمارية معتدلة إلى حقبة استعمارية أكثر همجية ووحشية.

وأما الفصل الثالث (الحضارة باعتبارها أيديولوجية أوروبية)، فيقدم حقائق تاريخية فكرية مهمة عن حالات التوتر التي شهدتها القرن التاسع عشر بين تعريف شامل للحضارة الأوروبية، وتعريفات تقوم على العنصرية والإقصاء ذات الأثر البالغ في السلوك الغربي. ومن خلال الاطلاع على كتابات فرانسوا غيزو (François Guizot) وأرثر دي غوبينو (Arthur de Gobineau)، وتشارلز داروين (Charles Darwin)، وهينري توماس باكل (Henry Thomas Buckle)، وكتاب أوروبيين آخرين ذوي تأثير فكري شامل، يتوصل المؤلف إلى الخلفيات التي أدت إلى ميلاد موضوعات حضارية أوروبية رئيسة، من قبيل القيم الخلقية، والعرق، والدين، والمناخ، والنشوء. ولو أن الاقتناع الشامل المتعلق بفكرة

الحضارة، كان يتضمن إمكان أن يصبح الأفراد (أي الآخر مثل العرب والآسيويين) أعضاء في الحضارة الأوروبية أو أن يتبنوها وأن يصبحوا فاعلين داخلها.

كما يناقش مازليش في الفصل الرابع (العملية التحضرية) الثقافة الأوروبية من خلال مفكرين كبار مثل فرويد (Freud) ونوربرت إلياس (Norbert Elias) اللذين شكلا أفكارا جريئة وصريحة عن الجوانب السلبية للحضارة الأوروبية، محاولين الابتعاد عن الاتجاه الانتصاري الكلاسيكي الذي لا ينقطع عن تمجيدها. ومن منظور تاريخي شامل، يواصل الكاتب مناقشته أفكارا أخرى لمجموعة من النقاد والرومانسيين الأوروبيين، خاصة أولئك الذين وصفهم ستيفان هاي (Stephan Hay) بالرومانسيين الذين لهم ميول نحو الثقافة الآسيوية ولهم رسالة تدعو إلى النهضة الشرقية.

ويتناول المؤلف في الفصل الخامس (حضارات أخرى) نظرة المصريين والصينيين والطاويين لمفهوم الحضارة، من دون أن ينسى التطرق إلى التحول الهائل الذي لحق بخطاب الحضارة؛ من كونه أيديولوجية الاستعمار الهمجي إلى كونه أداة فكرية للقومية المناهضة للاستعمار تعتمد خطاب الشرق (East) الروحي والقيمي مسلكا لها في مقابل خطاب الغرب المادي المنهار.

ويضم الفصل السادس (حوار الحضارات في عصر العولمة)، والفصل السابع (استنتاجات) ملاحظات جديرة بالذكر عن المحاولات التي حصلت أخيرا حول الحوار بين الحضارات بدعم من اليونسكو (UNESCO). ويوضح الكاتب كيف أن الصراعات الراهنة تمتد إلى داخل الحضارات، وليس بين الحضارات المختلفة.

إن مازليش لا يستبعد إمكان التوصل إلى حوار حضاري بناء، على الرغم من أن المغزى الحميد والمثالي «لحوار الحضارات» يقوم على مفهوم عتيق ومهجور للحضارة؛ فهو يشدد على أن تتوافق جهود هذا الحوار مع حقيقة مفادها أن هناك الآن حضارة كونية واحدة، تساعد في حد ذاتها على تأسيس أرضية إيجابية للحوار ولا تقف عائقا في وجهه^(*). وإذا ما اطلع القارئ على المقالات التي قدمت في ندوات ومؤتمرات دولية حول حوار الحضارات بتنظيم اليونسكو - وهي لا حصر

(*) لا بد من الإشارة هنا إلى أن كتبا كثيرة ظهرت أخيرا تدعو إلى هذا الحوار؛ فكتاب تاريخ ضائع من تأليف الدبلوماسي السابق مايكل هاميلتون مورجان (Michael Hamilton Morgan) وتصدير العاهل الأردني الملك عبدالله الثاني هو، كما قال الملك، «لبنة في راب الصدع بين المسلمين والغرب والإبانة - لمن لا يعرف - عن أهمية دراسة التاريخ كمؤشر لحقائق الأمور من أجل التواصل الإنساني البناء» (ص: 11). ←

لها - فسيتفق مع مازليش (Mazlish) حول فكرة أن هذه الندوات والمؤتمرات لم تتمكن لحد الآن من أن تقدم معنى واضحاً لمفهوم الحضارات.

وفي ختام كتابه، ينبه المؤلف إلى أنه قد حان الوقت لتجاوز مفهومي «الحضارة» و«الثقافة»، وتبني مفهوم «الكياسة» (civility) المرتبط بقيم عالية تقوم على محاسبة النفس والنقد الذاتي، على الرغم من الاستعمالات المتعددة لمصطلح «حضارة» في مجالات متنوعة، وعلى الرغم من القيمة الفكرية التي يتمتع بها نموذج «الحضارة الكونية» - الثقافات المحلية». ومن ثم يسهل علينا التأثير في الاتجاه الذي تسير فيه الحضارة الكونية، فنجعلها أكثر شمولية وإنسانية حتى لا تتكرر الخلافات والتقسيمات المأساوية (حضارة، عرق، دين، إثنية) غير المبررة التي خلفتها عوامة نهاية القرن التاسع عشر.

إن الكتاب - بحق - مساهمة إضافية في مجال البحث العلمي الذي يهتم بدراسة مفهوم الحضارة دراسة متأنية ورصينة بعيدة عن العنصرية والتفوق حول الذات، وكتب بأسلوب متعدد التخصصات: تاريخي وفلسفي وعلمي وأدبي.

وفي الختام أود أن أعبر عن شكري وامتناني الخالص لكل من أسهم من قريب أو بعيد في إخراج هذا العمل المترجم إلى النور، وأخص بالذكر بعض الأساتذة الذين صححوه ونقحوه من قبيل أساتذة اللغة العربية بجامعة محمد الأول: الدكتور مصطفى الرمضاني والدكتور بلخير هانم والدكتور عبد القادر لقاح والأستاذ حدادي بلقاسم. وشكر خاص موصول إلى الدكتور مصطفى غانم الحسني الذي ظل يشجعني على إتمام العمل، فكنت أقرأ أجزاء مترجمة من الكتاب في بيته وهو يسمع ويقوم الترجمة على الرغم من سقمه الشديد.

وفي الختام، أشكر زوجتي الدكتورة إلهام سته على صبرها معي طوال المدة التي استغرقتها في إتمام هذا العمل، وعلى مراجعتها المثمرة للمقدمة التي اخترتها له. كما أستمح أمي وابنتي تسنيم وابني عبد القدوس عذرا إن كنت قصرت في حقهم.

Michael Hamilton Morgan (2008). Lost History: The Enduring Legacy of Muslim Scientists, Thinkers and Artists. National Geographic: Washington.

كما لا يفوتني ذكر عمل هakan ألتناي (Hakan Altinay): التربية المدنية العالمية، (Global Civics) الذي ترجمته أخيراً، إذ يتفق مع فكرة مازليش الداعية إلى تأسيس حضارة عالمية، حينما يطالب ببناء مواطن عالمي يتجاوز حدود مفهوم الوطن الضيق. [المترجم].

مقدمة تمهيدية

إن الحضارة موضوع مثير للاهتمام، ما دفعني إلى جمع مادته منذ زمن طويل على نحو متقطع. وبعد مرور عدة سنوات، تسلمت دعوة للمشاركة في ندوة يزعم تنظيمها خلال شهر مايو المقبل في طهران بإيران. ووقعت عيناى على كلمة «طهران» فلم تبرحها، لرغبتى الأكيدة في زيارة تلك المدينة وبلدها منذ مدة. قبلت الدعوة الموجهة إلي، من دون إتمام نص الرسالة بعد أن علمت من خلالها أن الندوة ستتمحور حول الحضارات المقارنة برعاية من «المعهد من أجل حوار الحضارات»، الذي أسسه حجة الإسلام السيد محمد خاتمي برعاية الرئيس الإيراني آنذاك، فازداد حماسي وشوقي أكثر لحضور الندوة.

وخلال تحضير مداخلتي قمت ببحث موسع بخصوص أصل الكلمة «حضارة».

«أظن أنه بات من الضروري حاليا الدفع إلى ما وراء هذه الرؤية، وتصور الحضارة باعتبارها شخصية خيالية قد تختفي بشكل نهائي»

المؤلف

فوجدتها غريبة ونوعا ما حديثة الميلاد، وهذه قصة سأفصل فيها القول لاحقا. وبعد ذلك حدث شيء مضحك وغريب قبل الذهاب إلى طهران، إذ صارت الندوة متورطة في صراعات إيران السياسية. وقبل بضعة أشهر من انعقادها، شارك «المعهد من أجل حوار الحضارات» في لقاء انعقد ببرلين، أجهضه بعض المنشقين عن النظام الإيراني الذين سارعوا إلى المنصة مبدين ملاحظات قذية، وامرأة شابة زعم أنها تعرت أمام الملأ، ما أفسد جهود المصلحين الإيرانيين الرامية إلى الدخول في حوار مع الغربيين. واستغل المتشددون هذه الحادثة لدى عودتهم إلى طهران، مدعين حدوث ذلك كلما حاد المرء عن الموقف الأصولي ودخل في حوار مع العدو. وعلى إثر ذلك اعتقل شخصان من المعهد المذكور لمدة أربعة أيام قبل موعد ندوتي، ثبتت مشاركتهما في لقاء برلين.

أقول «ندوتي»، وإن كنت في الواقع واحدا من بين ستة دارسين أمريكيين سيشاركون فيها وستنشر مداخلاتهم في مجلة *International Sociology* من إعداد الأستاذين سعيد أرجومان (Said Arjomand) وإدوارد تيرياكيان (Edward Tiryakian). وكانا يقومان بتلك الترتيبات بتوجيه من الجانب الغربي؛ فكانت تلك الترتيبات صعبة ومعقدة. ولم يكن التأشيرات قد استصدرت بعد في الواقع ونحن على مشارف موعد الندوة. وقال لنا مضيفونا بكل أدب: إن حضور الندوة أصبح الآن خطيرا جدا بعد وصول الأمر إلى حد الاعتقالات. ولم نحصل على التأشيرات إلا بعد مرور أسبوع على موعد الندوة. عمل دبلوماسي للغاية! وبطبيعة الحال لم نتمكن من حضور الندوة.

وتعد الحضارة مسألة خلافية بشكل واضح؛ فهي ليست مجرد موضوع تاريخي ينتظر بحثا وتفكيرا متجردا وخاليا من العاطفة، بل إنها موضوع ملتهب، أراد له إعلان الأمم المتحدة للعام 2001 أن يكون كذلك على نحو عالمي، عندما جعل من هذا العام عام «حوار حضاري». وظلت الحضارة تثير مشاعر متناقضة لدى العديد من المراقبين، إذ تمثل لبعض الناس حصيلة الإنجاز البشري، أي النتيجة النهائية للتقدم الحديث. أما بالنسبة إلى البعض الآخر فهي تشكل تهديدا خارجيا يجرّد الإنسان من إنسانيته ويجلب معه مكننة للحياة، وتحديا «للمعتقدات» التقليدية. وبقي الأمر على حاله منذ أول ظهور لكلمة «حضارة».

كانت طهران مكانا ملهما يشجع على العودة إلى الملاحظات الوافرة التي سبق لي أن جمعتها قبل الدعوة التي وجهت إلي، مما أدى بي ليس فقط إلى كتابة مقال في مجلة *International Sociology*⁽¹⁾، بل إلى الشروع أيضا في كتابة المؤلف الحالي. واندماج هذا العمل مع باحث آخر؛ فعنوان كتابي بطبيعة الحال يقوم نوعا ما على الكلمات المكونة لكتاب سيغموند فرويد (Sigmund Freud) الشهير *الحضارة وسخطها* (*Civilization and Its Discontents*)، الذي استعملته في تعليمي لعدة سنوات. وشرعت في النظر من كثب في «مضامين» الكلمة «حضارة»، مستوحيا ذلك من كتاب فرويد ومن طهران. وبعد الانتهاء من هذه المهمة مباشرة، شرعت في القيام بتقييمات سطحية بخصوص سعادة البشر وشقاؤهم. وكما هو واضح، فإنني مهتم بالمضامين السياسية وكذا النفسية والفلسفية للحوار. وإذا كان فرويد محللا نفسانيا، فأنا مؤرخ (على الرغم من أنني مؤرخ متعدد التخصصات ومقارن)، وأتناول الموضوع أساسا بهذا الأسلوب من البحث.

وفي ضوء هذه الإيحاءات والولاءات، أسعى من خلال الكتاب الذي بين أيدينا إلى تقفي أثر جذور وأهداف كلمة «حضارة» من خلال تتبع تطورها إلى شكل من أشكال الأيديولوجيا الغربية المسخرة في النزعة الاستعمارية وظلها. كما سأعمل في هذا المسعى على تناولها باعتبارها جزءا مما أصبح يعرف باسم «العملية التحضرية» (سيرا على درب عمل نوربرت إلياس (Norbert Elias)، ثم أدرس انتشارها خارج الغرب بما أنها أصبحت مفهوما يتنقل مسافرا من مكان إلى آخر. وكجزء من الدراسة المذكورة - وإن كان ذلك باقتضاب شديد - أود أن أثير مسألة ما إذا كان ممكنا اعتبار قضية العولمة في سياق الحديث عن الحضارات يمثل شكلا جديدا من أشكال الحضارة، مع الأخذ بعين الاعتبار المشاكل المصاحبة لكلا المصطلحين: «العولمة» و«الحضارة». وفي هذه المرحلة، سأتولى مهمة تقييم قضية مستقبل مفهوم الحضارة ومباشرتها.

وستأتي بعض الملاحظات التمهيدية تباعا. ثم إن الموقف الذي سأتبناه - وإن كنت لا أدعي لنفسي الابتكار فيه إلا قليلا - هو أن مفهوم الحضارة تشكل اجتماعيا. وقد سبق التطرق إلى طبيعتها ووظيفتها السياسية والأيديولوجية، غير أن معالجاتي التاريخية ستعرض لتبيان الكيفية التي تغيرت من خلالها مع مرور الزمن. وأود

أن أناقش أكثر انعدام أي «جوهر» وأي خاصية «طبيعية» فيما نختار تسميته بالحضارة، لكن لا ننكر طبعا إمكان أن يُعزى هذا الجوهر وهذه الطبيعة إليها. وعلى سبيل المثال، تناول الحضارة كل من اوزفالد سبينغلير (Oswald Spengler) (على الرغم من أنه دعاها بالثقافات) وآرنولد توينبي (Arnold Toynbee)، باعتبارها كائنات حية ثابتة تخضع للولادة والنمو ثم الانحدار فالموت. وبتصور الحضارات على هذا النحو، لن تكون غير كيانات منغلقة على نفسها بشكل أساسي، وقلما تنفتح على الافتراضات والترابطات.

ولم تعد هذه الرؤية دارجة (باستثناء سامويل هانتينغتون (Samuel Huntington)، غريب الأطوار)؛ فمعظم أولئك الذين لا يزالون يشتغلون بمفهوم الحضارة، مثل وليام مكنيل (William Mckneill)، عملوا في سبيل تحريره من حدوده الثابتة، مهتمين باللقاءات الحضارية عبر الحدود. وفي واقع الحال، يفضل بعض الدارسين التفكير في هذه التفاعلات باعتبارها مكونا من مكونات الحضارات وليس باعتبارها هامشية أو عرضية. ويبدو لي أنها طريقة متجانسة روحا وطبعا مع التفكير في موضوعنا.

وأظن أنه بات من الضروري حاليا الدفع إلى ما وراء هذه الرؤية، وتصور الحضارة باعتبارها شخصية خيالية قد تختفي بشكل نهائي كما نرى. إن الخيال لا يمكن إقصاؤه جملة وتفصيلا بطبيعة الحال، بل لا بد من الاعتراف به كما هو، ثم إعادة صياغة تصوره. وكما سئري في إبانة، إن أول ظهور للمدن باعتبارها موزعا للجماعة الاجتماعية (Social community) تميز بإنشاء أسوار فصلت بين أولئك «المتحضرين» ومن هم دون ذلك من الذين وصفوا بـ«الهمجيين». وإذا جرى الاعتراف بذلك فإن تحطيم الأسوار من حول المراكز الحضرية - التي تعد تجليات مادية تأذن بقدوم «الحدثة» - قد ينظر إليه تحولا عميقا في الطريقة التي من خلالها ينبغي تصور الحضارة.

وعلى نحو متزايد بات صعبا تصور «مركز» للحضارة، إذ أصبح هذا المفهوم أكثر تجريدا. وكما لاحظ الشاعر ييتس (Yeats) بنجاح، فالمرکز لا يقدر على الصمود والاستمرارية. ومما لا شك فيه، أنه بحلول القرن الثامن عشر - على الرغم من أن تلك الفترة كانت تمثل فترة تجسيد (reification) لهذا المفهوم -

لم يكن من السهل تصور الحضارات من دون مركز وحسب، بل لا بد أيضا من اعتبارها كيانات منفصلة على نحو ثابت. وقبل هذا القرن، كان لا يزال ذلك أمرا ممكنا، إذ على سبيل المثال، كان الرحل مع ذلك قوة ضاربة، وكانوا يعدون بربريين ضروريين. وعلى المنوال نفسه، كان بالإمكان تقليص الامتداد المادي للحضارات قبل النجاحات التي شهدتها عصور الكشوفات الحديثة: إذ قد تبحث اليابان عن سبل تقيها التأثيرات الخارجية.

وكل ذلك تغير بحلول القرن الثامن عشر، وكما سأحاول بيانه، فإن الطريق كان مُهيأً لقدم لفظة «الحضارة» الجديدة، لتأخذ مكان الحضارة القديمة التي ترسخ الثنائية البسيطة: متحضر وهمجي. وبمجرد أن يرى هذا التجسيد النور، سيتبنى حياة خاصة به، سأحاول أيضا تتبع نتائجها. ولا بد من التذكير بأن هذا التشكل تزامن مع تأسيس الدولة القومية (*) باعتبارها الشكل الرائد للرباط الاجتماعي. وثمة علاقة جدلية إذن بين الاثنين، بحيث إنها تجسد علاقة متغيرة عبر الزمن، أنشأت الدولة القومية من خلالها مؤسسات دولية بشكل تدريجي، بل أسست أنظمة العالم أيضا.

وفي هذا السياق، لا بد من الإشارة إلى أن الحضارات لا تظهر باعتبارها أعضاء في مؤسسات دولية، ولا «تعمل» أو «تتفاعل» فيما بينها إلا في ظل كونها أيديولوجيات، ولا تحشد الجنود، ولا ترفع من الضرائب، ولا تمثل لها في الأمم المتحدة، ولا ترسل أقمارا اصطناعية، أو تشغل بنوك الحاسوب. وهذا لا يعني البتة أن الحضارات، أو تصورها - تفتقد القوة، بل إنها أحيانا تملك قوة هائلة.

وفي الفصول القادمة سأحاول استكشاف أصول هذه القوة وطبيعتها. وفي الوقت الراهن ينبغي الوقوف عند مظهرين: أما المظهر الأول فيتجلى في أن مفهوم الحضارة الذي تطور في عصر الأنوار - باعتباره جزءا من المتخيل الأوروبي - زعم تقديم مقياس عالمي، إذ كان للحضارة خصائص مادية محددة وتتصرف وتفكر بطريقة روحية معينة، (ولا حاجة إلى القول إن حضارة إنسان ما، قد تكون همجية إنسان آخر). كذلك كان الوضع في الماضي بكل تأكيد. ومع هذا، هل ثمة شيء أكثر واقعية بالنسبة إلى التفسير الأوروبي للحضارة يحمل معه تأكيدا للعالمية (universality)؟ أم إنها كانت مجرد عبارة من عبارات الهيمنة التي يجب تدميرها باسم النسبية أو التعددية الثقافية؟

(*) يمكن ترجمة nation-state أيضا بعبارة الأمة - الدولة [المترجم].

أما المظهر الآخر الذي ينبغي أن نعيده اهتماما بالغاً فيكمين في أن الحضارة مفهوم يندرج ضمن اهتمامات العلوم الاجتماعية. وهو محاولة لفهم روابط اجتماعية جديدة والعمل على تشكيلها على حد سواء. إن علاقة هذا الجزء من العلوم الاجتماعية بهموم العصر الحالي ليس واضحة بشكل تام. وفي الوقت الذي تصاعدت فيه وتيرة عملية العولمة بجلاء - وهذه قضية مفتوحة للنقاش - فقد يجري ببساطة هجر مفهوم الحضارة. ولا يمكن أن يتأتى هذا الاستنتاج إلا بسبر أغوار المواد - كثير منها أساسي - التي تربطها علاقة بموضوعنا.

حتى لو اختار المرء ألا يتبنى هذه النتيجة الساحقة، فإن هناك نتيجة طبيعية قد يرغب في تبنيها، وتتجلى في الإقرار - على نحو محترم - بقدرته على أن يأخذ على عاتقه مهمة النظر في الكيفية التي يمكن أن تجري بها مقارنة المقاربات المختلفة للكياسة والعملية التحضرية وربما يجاوز ذلك إلى طريقة التوفيق بينها في الماضي والحاضر، وقد تفضي بالتالي هذه المقارنة إلى تغييرات في المواقف وتبني مبدأ الحوار. ومن خلال رفع بعض الرايات خلال مسيرتنا، أسعى من وراء ذلك إلى إشراك القارئ في السؤال التاريخي والاجتماعي والفلسفي الذي سيأتي تفصيل القول فيه بعد حين. وبهذه التعقيبات المقتضبة، أتمنى أن أكون موفقاً في اجتذاب القارئ إلى المشاركة في حوار الأفكار التي تضم ما أطلق عليه اسم مضامين الحضارة.

أصول مفهوم الحضارة وأهميته

I

في عالمنا المعاصر، يتم تلفظ كلمة «حضارة» بسهولة، مستخدمة ضمن سياقات لا تعد ولا تحصى؛ فهي تستعمل للإشارة إلى كل أنواع المجتمعات السابقة بدءاً من بلاد ما بين النهرين، والرومان، والأزتيك (Aztec)، إلى المجتمع الغربي المعاصر ونظرائه. وقد أصبحنا نسلم بأن هذه الكلمة كانت متداولة منذ فجر الحضارة، ولكن الحقيقة المذهلة التي يجب إدراكها هي أن الوجود المادي لاسم «حضارة» باعتبارها مفهوماً لم يظهر قبل عصر التنوير، بل كان لفظة جديدة في ذلك العصر. وإن مهمتنا الأولى إذن تتجلى في فهم كيفية حدوث هذه الصياغة اللغوية والأسباب الكامنة وراءها والمضمون الذي تحمله.

والقيام بذلك يعني التمييز بين كلمة «متحضر» (civilized) باعتبارها صفة، وكلمة

«قبل قدوم الاسم المجرد، (حضارة)،
بذل اليونانيون، والرومان، وأوروبيو
العصر الوسيط جهوداً استغرقت
ألفيتين من الزمن لتمييز أنفسهم
عن الهمجيين»

المؤلف

«حضارة» باعتبارها اسماً؛ فمنذ آلاف الأعوام، ظلت الشعوب تميز نفسها عن «الآخرين»، أي عن الهمجيين من خلال تقديم أنفسهم باعتبارهم متحضرين أو مهذبين. فهذه الصورة المتغطسة والمغترة تبدو صورة كونية، إذ نجدها بين المجموعات البدائية، على الرغم من أن مصطلحي «متحضر» و«مehذب» قد يكونان مفقودين تماماً. كما أن هذه الصورة موجودة لا محالة بين ما أصبحنا نتعارف على تسميته بالحضارات الكبرى مثل الحضارة الصينية أو الحضارة المصرية. ويبدو التركيز على هذه الثنائية (متحضر/همجي) أساسياً بالنسبة إلى الشعوب التي تحاول تمييز هويتها الخاصة بها عن غيرها، وما إقصاء «الآخر» والانتقاص من شأنه إلا آلية نفسية أساسية تسخر لبلوغ هذه الغاية.

وإن الطريقة والأزمنة التي تظهر فيهما هذه العينة الكونية من السلوك البشري هي موضوع يبحث فيه التاريخ؛ فمن حيث التاريخ، لعب اليونانيون دوراً حاسماً في ظهور مصطلحي «همجي» و«متحضر». ويبدو أن هوميروس (Homer)، هو أول من استخدم هذه الصفة استخدماً فريداً من نوعه - على الرغم من عدم استعماله مصطلح «همجي» - للحديث عن ناطقين بالبربرية («bar-bar»)، أي همجيين كاريين (Carian) قدامى يغمغمون (babble) وفق ما كانت تسمعه أذناه⁽¹⁾. وثمة أمر يدعو إلى سخرية لطيفة - كما سنرى - بهذا الخصوص، بما أن شكلاً من أشكال التاريخ قد يعد، على ما يبدو، خاصية محددة للحضارة؛ بل منذ البداية كان يختبئ معنى من معاني الفصل بين الأسطورة والتاريخ وراء خلفية الاعتقاد بأن المرء متحضر. ومن ثم، فهو منفصل عن وضعية سابقة. وكما نعلم أن التاريخ باعتباره «تخصصاً علمياً، يقدم معنى سببياً علمانياً، ظهر في القرن الخامس مع هيرودوت (Herodotus) الذي يعد أبا الشكل الجديد من أشكال السؤال التاريخي - هيستوريا (historia)، ومع ذلك لم يكن نفسه إغريقياً، وإنما ولد في «كاليا» داخل إقليم «ليديا»^(*) ليعد بالتالي مواطناً من مواطني الإمبراطورية الفارسية!

وبغض النظر عن السخرية، فإن النظرة اليونانية لثنائية «نحن/هم»، وثنائية «متحضر/همجي»، أكدت نتيجة الانتصار في الحروب الفارسية خلال الفترة الممتدة ما بين 479-480 قبل الميلاد. وكانت تقوم هذه النظرة بشكل لافت للنظر على مفهوم المدينة (polis) التي كانت تمثل الفضاء الوحيد الذي يمكن المرء من الكلام «أمام

(*) هي منطقة تقع غرب الأناضول. [المترجم].

أصول مفهوم الحضارة وأهميته

الجمهور» على نحو متحضر، عوض الغمغمة بلسان فظ أحمق. وكانت تقوم المدينة بدورها على خلفية زراعية. وهكذا كان يعمل الريف والمدينة جنباً إلى جنب في مستهل ألفيات الدولة المتحضرة، إذ كانت تقف هذه الطاقة المشتركة موقف المعارض ضد من كان يناصب العداء لليونانيين مثل «السكوثيين» (Scythian): البدوي، واللازراعي، وغير المتمدن، وغير المتحضر. هذا هو «الآخر» بالنسبة إلى اليوناني في شكله الخالص.

وأما بالنسبة إلينا حالياً، فالموقف اليوناني من المرأة - الجنس «الآخر» - لا يبدو متحضراً البتة، إذ استخف منها لما وضعوها من دون تمييز، في مقام العبيد والأطفال خارج دائرة المواطنة. وفي واقع الأمر، كان اليونانيون متناقضين مع أنفسهم، وكانت تطبع علاقة الرجل بالأمهات والزيجات التوتر الشديد. ولا يحتاج المرء إلى أكثر من التفكير في مسرحيات «ليستراتا» (Lysistrata) و«ميديا» (Medea)، و«أنتيغون» (Antigone) (*) ليتوصل بقوة إلى مبدأ عام. لقد كانت النساء عموماً في الحياة اليونانية يعشن التهميش ويعاملن باعتبارهن كائنات منحلة من حيث الجوهر. وإضافة إلى ما سبق، يجب ذكر أن شعب أثينا خلال القرن الخامس مثلاً، كان ينظر إلى نفسه متفوقاً بشكل واسع في هذا المجال على الآخرين من الشعوب الهمجية التي ظلت تمارس الجنس على رؤوس الأشهاد بصورة غير متحضرة من دون مراعاة للقيم الأخلاقية.

وإن الوعي التاريخي، والزراعة، والمدينة (polis)، ومعاملة النساء معاملة أكثر تهادباً هي بعض الخصائص التي ميز بها اليونانيون أنفسهم باعتبارهم كائنات «متحضرة». وتصبح هذه الخصائص عناصر جوهرية في تطور مصطلح حضارة، وتسوغ ادعاء لاحقاً يفيد بأن اليونان القديمة كانت مهد الحضارة الغربية عندما دخل هذا الاسم فضاء الخطاب المشترك. وإن روايتهم لما أصبحنا نسميه بالحضارة تقوم على الخصائص المذكورة أعلاه وعلى امتلاك ديانة مشتركة وممارسة طقوس مشتركة، وعلى الادعاء بانتمائهم إلى عرق واحد ذي إثنية محددة لغوياً⁽²⁾. ولما واصلنا البحث في هذا الأمر من كثب، وجدنا أن الآلهة اليونانية مثلاً تستمد جذورها جزئياً من ميثولوجيا الشرق الأدنى والفلسفة، وتغير مظهرها وتحولت بشكل ملائم بواسطة الاستخدام المحلي. وهنا إذا جاز التعبير، نصادف في البداية حقيقة أن الحضارة هي دوماً مسألة تتعلق بما سأسميه - متبعين الكيفية التي تم بها نحت مصطلح «التثاقف» (acculturation) - «التحاضر» أو «التلاقح الحضاري»

(*) المسرحيات وفق الترتيب من تأليف: أرسطو فانيس، يوريبديدس، سوفوكليس. [المحرر].

(accivilization) (مستعملا السابقة اللاتينية (ac-) التي تعني «نحو»)، أي اقتراض عناصر من حضارات «أخرى»، وإعلان المرء في الوقت ذاته تفرد حالته ومنزلته.

2

وقبل قدوم الاسم المجرد، «حضارة»، بذل اليونانيون، والرومان، وأوروبيو العصر الوسيط جهودا استغرقت ألفيتين من الزمن لتمييز أنفسهم عن «الهمجيين» (barbarians) بواسطة أفعال وصفات تشير إلى «الكياسة» (civility) وإلى المراعاة الأدبية (cultivation). ولحسن الحظ هناك عدد من الجهود العلمية الرئيسة التي أعادت رسم خطوط هذا الموضوع، وتعقبت كيفية استعمال كلمة حضارة عبر القرون في أجزاء مختلفة من العالم الغربي⁽³⁾. وسأعتمد هذه الأعمال بشكل كبير من دون اجترار ما يقولون به، محيلا مع ذلك القارئ مباشرة عليهم للاطلاع على هذا الجزء من التاريخ. وسأمثل هنا فقط لجزء صغير من تلك القصة، ويخص الاستعمال الروماني لمصطلحي Cultus و Cultura (جدير بالذكر أن اليونان لا يملكون هذا المصطلح من أصله، ويشيرون فقط إلى paideia) أو ما قد يدعى لاحقا بـ«البيلدونغ» (Bildung)^(*) بالألمانية. وترتبط الثقافة بالزراعة والمحاصيل المحلية، وهذا ما يجنيه النوع البشري (species) من الطبيعة ويميزه من ثم فيها. وفي أثناء هذه العملية، يدخل البشر إلى العالم الحضري، وتقسم العمل، وخلق طبقة كهنوتية «ورعاية» الفنون والعلوم. وظهرت اللغات المكتوبة إلى حيز الوجود لتكمل دور التواصل الشفهي المهيمن آنذاك. هذه بعض الخصائص التي تميز الشعب «المتحضر» عن الشعب «الهمجي». ويتضمن بطبيعة الحال، هذا التطور غبشا في المستقبل بين مصطلحي «حضارة» و«ثقافة».

وأود أن أبرهن على ضرورة تحديد مفهوم الحضارة أولا باعتباره ظاهرة تاريخية عوض السعي إلى التعامل معه بطريقة تجريدية وفرضه بعد ذلك على العالم المادي. نحن في حاجة إلى تبني المهمة «الهيغيلية» (Hegelian)^(**) لفهم كيفية ظهور عملية الوعي بالذات. وتستلزم منا هذه العملية الغوص في بحر تاريخ تأملات الكائنات البشرية في ذاتها وفي إنجازاتها. وللشروع في بذل هذا الجهد، سأركز ابتداء - كما أشرت إلى ذلك سلفا - على التصور الغربي للحضارة على أن أوسع هذا التركيز لاحقا.

(*) الكلمة الألمانية الدارجة في أدبيات القرنين الثامن عشر والتاسع عشر والتي تعني التشكيل، الإعداد، التربية، والتعليم. [المحرر].

(**) زعم هيغل أن مهمة الفلسفة، كما ورد في موسوعة العلوم الفلسفية، هي استحضار حالة «اللامنتهي» المثالية. [المحرر].

وإن الأمر الذي يتطلب تفسيراً بشكل أساسي يتمحور حول دواعي عدم ظهور مفهوم الحضارة - في مقابل كون الفرد «متحضراً» أو كونه «همجياً» - إلا في أواخر القرن الثامن عشر. وهذا يجبرنا إلى طرح تساؤل آخر: متى حدث تجسيد هذا المفهوم، ولماذا وقع في ذلك الوقت بالذات؟ ويعلن لوسيان فييفر (Lucien Febvre) في مقاله الذي نشره في مجلد بعنوان: الحضارة: الكلمة والفكرة (*Civilization: Le mot et l'idée*)، عن عدم وجود أي استعمال لهذا المصطلح قبل العام 1766 في أي نص فرنسي يذكر⁽⁴⁾. ومع ذلك ترى المفاهيم الأساسية للتاريخ (Geschichtliche Grundbegriffe) وجين ستاروبينسكي (Jean Starobinski) على نحو مقنع أن الاستعمال الأول الذي يحمل معنى مقبولا غير قانوني ظهر - على ما يبدو - في العام 1756 من لدن فيكتور ريكوتي (Victor Riqueti) (أب الثورة السياسية الفرنسية) في كتابه: صديق الإنسان (*L'Ami des hommes*). وأود أن أبني تحليلي لوعي متغير على هذه الحقيقة بالذات.

صحيح أن الأمر محير، ولكن وفق علمي لم يتم الانتباه إلى مقاصد ميرابو في استعمال الكلمة أو إلى السياق الذي طرحه فيه. وفي واقع الأمر، لم يستعمله إلا ثلاث مرات في سياق كتاب يتألف من أكثر من 500 صفحة؛ ففي أول ظهور له قيل لنا «إن الدين من دون أدنى شك هو القيد الأول للبشرية والأكثر نفعا لها، وإنه الباعث الرئيس للحضارة»⁽⁵⁾. وهذا يثير دهشتنا في أول الأمر لكون الحضارة في عصر الأنوار المعلن افتراضاً، أصبحت تقوم على أساس ديني. وإن دهشتنا التالية التي تملكنا في فحصنا المتواصل، هو أن تلك الكلمة المتصلة كما هي بالدين، وردت في أول الأمر في فصل عنوانه «عمل ومال». وقيل لنا هنا إن الدين في مقابل الجشع والترف ينشر الأخوة ويلين قلوبنا، ويشكل الأساس للنزعة الاجتماعية.

وورد الاستعمال الثاني بعد صفحات عديدة وقيل لنا إن الترف يجلب زيادة في الفقر ونقصا في السكان. و«من هنا يمكن للمرء رؤية كيف أن الدائرة الطبيعية من الهمجية إلى الانحطاط بواسطة الحضارة والثراء، يمكن أن تبدأ من جديد من قبل كاهن ذكي يقض، والآلة التي أعيد تشغيلها قبل انتهائها». يتم تحذيرنا هنا من خطر سقوط الحضارة في غياهب الانحطاط. أما الاستعمال الأخير، فيقول إنه: «في الشؤون المالية يمكن رؤية شبح الهمجية والاضطهاد وهما يثقلان كاهل الحضارة والحرية».

وماذا سنصنع بميلاد هذا المصطلح المجسد؟ إن كتاب صديق الإنسان نفسه نشر بهوية مجهولة، كما نشر بطبعات متعددة، ثم توقف نشره. وكتب على عجل - أي

خلال ستة أشهر - بأسلوب غير مقبول؛ علينا أن نذكر أن ميرابو كان أحد الفيزيوقراطيين (أصحاب المذهب الطبيعي في الاقتصاد) (*) الرواد، ولا بد من رؤية كتابه وفكرته عن الحضارة في سياق تركيزه على الزراعة. كما كان متأثراً بمونتيسكيو (Montesquieu) بشكل كبير، وباعتباره عضواً في الطبقة الأقل نبلاً، كان مؤيداً للنظام «الإقطاعي» ضد اعتداء الملكية المركزية على الحقوق الفردية.

وماذا يقصد ميرابو بهذا المصطلح أيضاً؟ إن العنوان الفرعي لكتاب صديق الإنسان هو **معاهدة السكان**. وكان ميرابو مهتماً في كتابه بالعلوم الاقتصادية والفضيلة على حد سواء، بحيث كان أول من تبني «السؤال الاجتماعي» في حجمه الكامل: الزراعة والصناعة والتجارة والمال والعدل والأمن والأخلاق والترفيه والفنون الجميلة والملاحة والمستعمرات والحرب. وأن الحصيلة النهائية هي تعريف ابتدائي لما يشكل حضارة ما على الرغم من أن هذه المواضيع عُولجت على نحو غير منظم. وهذا يستدعي شكلاً خاصاً من المؤانسة (Sociability) التي تفضل تزايداً سكانياً وحرية وعدلاً. و يرجوع ميرابو إلى الأساس الأصلي للحضارة يكون قد عارض جذورها في المدينة ومستقبلها في المناطق الصناعية المتزايدة. وباختصار، تدخل الحضارة العالم وهي تنظر وراءها إلى نظام قديم ولا تستشرف قدوم الدولة القومية والمجتمع التجاري.

ولا بأس إذا علمنا أن ميرابو أطلق العنان لمفهوم جديد تبني لاحقاً حياة خاصة به في هذا العالم. وعلى الرغم من أن القاموس *et latin Dictionnaire universel français* أو (*Dictionnaire de Trévoux*) الذي نشر في العام 1743، يتحدث عن الحضارة باعتبارها «مصطلحاً قانونياً» يشير إلى مجتمع ما حيث يحل المجتمع المدني محل القانون العسكري، بيد أن «موراي» كان ينقصه توسيع المصطلح ليشمل الإشارة أيضاً إلى مجموعة من الناس الذين كانوا مهذبين، ونظيفين ومتخلقين وفضلاء في حضورهم الاجتماعي. وفي غضون عقد أو يزيد، اكتسح معنى الحضارة أوروبا وأصبح مألوفاً في التفكير التنويري، هذا التفكير الذي أسقط الدين بشكل متزايد ليصبح معلمنا «مؤلهاً للعقل» (بتعبير «ستاروبينسكي»⁽⁶⁾). كما شكل جزءاً من فكرة التقدم وأصبح المرحلة الثالثة في التاريخ الفرضي (Conjectural history) ومن ثم تحديده للمرحلة

(*) Physiocrat: لفظ يعني حرفياً حكم الطبيعة؛ واستخدم للدلالة على مدرسة اقتصادية نشأت في القرن الثامن عشر في فرنسا. وتمتاز هذه المدرسة باعتقادها أن السياسات الحكومية يجب ألا تعترض مع العمليات الطبيعية للقوانين الاقتصادية، وأن الأرض هي مصدر الثروة. [المحرر].

أصول مفهوم الحضارة وأهميته

الأخيرة في الحركة الإنسانية انطلاقاً من التوحش إلى الهمجية ومنها إلى الحضارة. وعندما قدم صموئيل بوفندورف (Samuel Pufendorf) في عمله *De jure naturae et gentium* (حول قانون الطبيعة والأمم) في العام 1672 تفسيره الجوهري لتطور البشرية انطلاقاً من الهمجية، لم تكن متاحة لديه الكلمة المفتاح لنقطته النهائية. هذه الكلمة موجودة الآن، إنها «الحضارة».

4

أما وقد تكونت لدينا فكرة عميقة حول كيفية ظهور مفهوم الحضارة مع ميرابو، فيمكن العودة الآن إلى السؤال: لماذا انتظر هذا المفهوم المُجَسَّد (reified) في العام 1756 ليظهر؟ الجواب الشافي الكافي لسؤالنا تحدده بالضرورة أسباب متعددة. علاوة على ذلك، سبقت الإشارة إلى أن الحضارة ليست مفهوماً ثابتاً.

وتتجلى جذور المفهوم في التوسع الأوروبي الذي بدأ في القرن الخامس عشر ليتبنى حياة جديدة في القرن الثامن عشر مع استكشافات بحار الجنوب. وإن اللقاء مع «بدائيي» العالم الجديد وشعوب جزر المحيط الهادي أثارت التساؤل الآتي: كيف نشأ الإنسان المتحضر؟ وهذا التساؤل يسترعي بدوره انتباهاً متجدداً لتعريف الحضارة التي تحدد المرحلة الأخيرة من تطور البشر من الهمجية والتوحش الأصليين. وسأفصل القول في اكتشافات العالم الجديد واستكشافات بحار الجنوب في الفصل المقبل.

ولنبق اللحظة مع العوامل العامة التي تفضي إلى مفهوم الحضارة، وأريد على الأقل الإشارة إلى دور ما يمكن تسميته بالتهديد التركي. وإن العام 1453 الذي يشكل سقوط القسطنطينية في يد الأتراك العثمانيين، هو أهم من العام 1492 في المساهمة في نشوء عملية التفكير في الذات وفي الآخر. وبواسطة تقارير الرحلات بشكل رئيسي، ظهرت «الأنثروبولوجيا الغربية» (Occidental anthropology) أو «الإثنوغرافيا»⁽⁷⁾. وهو علم انطلق من تجاوز صراع القرون الوسطى الذي يقدم المسيحية باعتبارها الديانة الحقيقية التي يجب أن تمحو عدوها المسلم من الوجود، إلى وصف الإسلام باعتباره «شيئاً»، أي حقيقة تستدعي وصفاً وتحليلاً بغية حماية الغرب من مجزرتة. علاوة على ذلك، كان هذا العلم يسعى إلى فهم هذا الآخر بواسطة فئات مثل التقاليد، والزراعة والاقتصاد والحكومة والجغرافيا إلى جانب الدين. وباختصار، إنه يلجأ إلى إبيستمولوجيا جديدة لتشبيء الآخر الذي في ضوئه يمكن أن يعزز صورته باعتباره مجتمعاً مسيحياً - أوروبا متحضراً.

وهكذا، فبالنسبة إلى عدة دارسين، يمكن اعتبار الرد على التهديد التركي في شكل الإثنوغرافيا عاملاً رئيساً في تهيئة الطريق نحو ظهور المصطلح المجسد «حضارة». وهذه فكرة مهمة، وأود أن أصفها بإضافة أن اللقاء العثماني يفتقر إلى عنصرين حيويين بالنسبة إلى تشكيل هوية «أوروبية» ما. أما العنصر الأول، فيتمثل في أن الاستيلاء التركي على القسطنطينية كان تحدياً يقوم على الأرض ولّد موقفاً دفاعياً يقوم أيضاً على الأرض، على الرغم من أن معارك بحرية كبيرة، كتلك التي خاضها ليبانتو في العام 1571^(*)، يجب أن تُلاحظ أيضاً.

أما وقد تشكلت لدينا فكرة معمقة عن كيفية ظهور مفهوم الحضارة مع «ميرابو»، فيمكن العودة إلى السؤال التالي: لماذا انتظر المفهوم المجسد إلى العام 1756 كي يظهر؟ إن الجواب الشافي الكافي هو أن الحضارة ليست مفهوماً ثابتاً.

وتوجد جذور المفهوم في التوسع الأوروبي الذي بدأ في القرن الخامس عشر، وتبنى حياة جديدة في القرن الثامن عشر مع كشوفات بحار الجنوب. وأن اللقاء مع بدائيي العالم الجديد ومن شعوب جزر المحيط الهادي أعاد إلى الذاكرة الاستفسار عن: كيفية ظهور الإنسان «المتحضر». وهذا بدوره كان يسترعي انتباهاً متجدداً إلى تعريف الحضارة التي تحدد المرحلة الأخيرة من مراحل التطور البشري من الهمجية الأصلية والتوحش. وسأتناول بتفصيل اكتشافات العالم الجديد واستكشافات بحار الجنوب في الفصل المقبل.

وفي المقابل فكشوفات العالم الجديد كانت بحرية في طبيعتها، وكانت دول المحيط الأطلسي تحدد هويتها بكونها قوى بحرية اندمجت بعد ذلك مع هوية أوروبا الوسطى محاولة معارضة الأتراك ذوي الهوية «الأوروبية». وأما العنصر الثاني، فيركز على الطبيعة التوسعية للعام 1492 ومخلفاتها. والدول الغربية بصفتها دولا توسعية تستطيع تحديد «حضارتها» الخاصة بها وتصديرها إلى الآخرين غير المتحضرين. ومن ثم، لا بد لنا من اعتبار العناصر الوقائية والمنتصرة عناصر تهيئة الطريق نحو ظهور مفهوم الحضارة الغربية.

وأما المصدر الآخر لهذا المفهوم، فيتجلى في ارتباطه بالتاريخ الطبيعي ومحاولته في التصنيف العلمي، المتجسد في القرن الثامن عشر من قبل ليننيوس (Linnæus).

(*) هي معركة بحرية وقعت في 7 أكتوبر 1571 بين العثمانيين وتحالف أوروبي، وانتهت بهزيمة العثمانيين. [المترجم].

أصول مفهوم الحضارة وأهميته

وإن التنظيم الحيواني (Zoological) والجغرافي، على ما يبدو، كان ينبغي له أن يرتبط بنظام مماثل للإنسان والسلوكيات. ويستمد تركيز مونتيسكيو (Montesquieu) على المناخ باعتباره قوة مؤطرة من هذين الاهتمامين، ويتغذى من الخطاب الذي يضع السلوك «المتحضر» إلى جانب الانتباه إلى العرق وبدايات علم الأنثروبولوجيا الاجتماعي. وباختصار، أصبحت الحضارة جزءاً من سؤال في التاريخ «الطبيعي»⁽⁸⁾.

وعلى نحو أكثر دقة، إن النقاش الدائر حول النزعة الإنسانية المدنية في القرن الثامن عشر والاعتقاد المتزايد في أن السكان كانوا في تصاعد، يطرح إمكانية تكوينهم لجمهوريات صغيرة، واعتمادهم على فضيلة مواطنيهم القدامى. كل ذلك اتخذ طابع قوة مؤطرة أيضاً. وكان يبدو أن السهم السياسي يتجه صوب ملكيات أوسع، وإلى الدول القومية في نهاية المطاف التي تقوم على التمثيل. وإنه في ظل الملكيات المطلقة الذي منح في أول الأمر فضاء للمجتمع المدني واستطراداً لمفهوم الحضارة باعتباره مفهوماً مميزاً عن الدولة. وفي المقابل، قد يتم التركيز على الثقافة من قبل بعض المشاركين في النقاش، ومن ثم على مفهوم الحضارة الناشئ (على الرغم من وجود توتر بين الثقافة والحضارة كما أشرت إلى ذلك آنفاً). وكما سبقت الإشارة إلى ذلك، أن الاهتمام بالسكان وبالتجمعات الكبرى يقع في صلب تفكير ميرابو وفي تصوره للحضارة.

ويشبه هذه الفكرة اهتمام القرن الثامن عشر بالأعراف والأخلاق، باعتبارها أموراً توجد في مركز المؤانسة. وفي وقتنا الراهن، حلل نوربرت إلياس (Norbert Elias) كيفية نشوء الأخلاق، ومن ثم السلوك المتحضر في سياق مجتمع البلاط (Society Court) في القرن السادس عشر، وبعد ذلك اتخاذها شكلاً بورجوازيًا في القرنين المقبلين، ولكن تفسيره الكلاسيكي الآن يحتاج إلى تعديل. ويرى ستيفان غيغر (Stephen Jaeger) في كتابه أصول اللطف (*The Origins of Courtliness*) أن ظهور الأخلاق سبق عصر النهضة وحدث في الواقع بين العامين 939 و1210 الميلاديين، كما حدث نتيجة التعليم الذي كان ضرورياً بالنسبة إلى مواقع الدولة الإدارية والكنسية. وضمن هذا التدريب وجد المفكرون والفنانون الأدبيون طريقة لكبح عنف المحاربين الحكام (وهذه عملية استمرت عرضاً خلال نصف الألفية اللاحقة). ومع ذلك، تظل الأطروحة العامة لإلياس قائمة. ولخص غيغر نفسه ذلك قائلاً: «عندما يُعلَّم مجتمع ما أفراداً جيداً إلى درجة تكون كل المجموعات فيه قادرة على تقديم هذا التنازل [عن العنف]، آنذاك يمكن الحديث عن الحضارة، وليس فقط عن المجتمع»⁽⁹⁾.

وفي الواقع، إن الموضوع معقد أكثر من هذا مادامنا مجبرين على وضع كل من الحضارة والمجتمع في سياق العلوم الاجتماعية الناشئة. وكما هو معلوم أن تخصصات العلوم الاجتماعية صدرت من مصفوفة «علوم الإنسان» (Sciences of man) في أواخر القرن الثامن عشر. كما أن مفهوم «المجتمع» باعتباره كيانا متغيرا تم تشكيله من قبل البشر وليس الآلهة، ظهر بالأساس في أواخر القرن السابع عشر، إذ أحدث تأثيرا خارقا فيما يخص الاهتمام بفكرة ما هو اجتماعي. وفي هذا الوقت، أدرك «الإنسان» الغربي أن مجتمعه لم يكن مجتمعا فريدا من نوعه، وإنما هو مجرد مجتمع من مجتمعات أخرى، وأنه سيغير من شكله هو الآخر مع مرور الزمن (وبحلول القرن التاسع عشر نحت توماس كارلايل (Thomas Carlyle) تعبير «المجتمع الصناعي» خلفا «للمجتمع الإقطاعي»). وهناك أيضا الوعي بمسألة أن المجتمع قد يتغير عن وعي من قبل العقل البشري (وإن كان آخرون يرون أنه يتغير بواسطة قوى عضوية غير واعية).

وإن الاعتقاد في أن التحول العقلاني كان ممكنا ساعد على ميلاد العلوم الاجتماعية، ويبدو أنها بدورها غدت أساس التفكير في أن التغيير في الاتجاه المرغوب فيه قد يُعالج بوعي وعقلانية. وبدمجها مع إلهام الثورة العلمية في العلوم الطبيعية، فإن فكرة الاجتماعي كانت تتوق إلى شكلها العلمي، أي إلى العلوم الإنسانية، وهذا المصطلح نفسه - على ما يبدو - شهد أول استعمال له في العام 1789 عشية ثورة سياسية قادها أبي سييس (Abbé Sieyès).

وهذا السياق الناشئ بالذات الذي أصبحت فيه كلمات رئيسة مثل «شعب» و«الرأي العام» و«الفضاء العام» و«اجتماعي» (كانت الموسوعة (Encyclopédie) (*) أحد القواميس الأولى التي ظهر فيها هذا المصطلح)، و«العقد الاجتماعي» و«المؤانسة» (Sociability)، حاضرة في كل مكان - وإلى جانب كل هذه الكلمات ظهرت أيضا كلمة «حضارة». وتعد كلها جزءا من مجهود يصف ويفهم ويعكس أشكالا جديدة من أشكال الترابط الاجتماعي. كما نشأت هذه الكلمات في ضوء وعي بأن العلاقات والبنى القديمة تتفتت

(*) موسوعة فرنسية عامة من تحرير دنيس ديدرو وجان دالمبير، ونشرت بين العامين 1751 و1772. شارك في كتابة مادة هذه الموسوعة، التي تعد من أهم الوثائق الدالة على عصر الأنوار، عدد من ألمع مفكري وعلماء تلك الحقبة فمنهم: فولتير، روسو، مونتسكيو، دولباخ. [المحرر].

أصول مفهوم الحضارة وأهميته

عندما تجابه بتغيير ثوري وشيك على المستويين السياسي والاقتصادي على حد سواء، وقد استوعب غوردونز وود (Gordons Wood) براءة خلفيات ما يجري في هذه الحالة عندما كتب أن المفكرين المستنيرين من قبيل شافتسبري (Shaftesbury) وآدم سميث (Adam Smith)، كانوا يسعون إلى فهم القوى الاجتماعية، المعادلة لجاذبية الأرض، التي تجمع البشر في عالم الأخلاق الذي قد «يربط الاكتشافات العلمية الكبرى للقوى الخفية في القرن الثامن عشر» مثل المغناطيسية والكهرباء والطاقة، إضافة إلى الجاذبية التي ظهرت في العالم الفيزيائي. ويستنتج ما يلي: «هكذا تمت ولادة العلوم الإنسانية الحديثة»⁽¹⁰⁾، وهكذا رأى مفهوم الحضارة النور. ولا نستطيع فهم ولادته بشكل تام من دون وضعه في سياق مشكل الروابط وقدم العلوم الاجتماعية الحديثة.

ويرتبط مفهوم الحضارة أيضاً بشكل متأصل بمفهوم الحداثة وكل ما يستلزمه هذا المصطلح. وأن النقاش الذي نشأ في ذلك الوقت بخصوص الثقافة والحضارة كان في جزء كبير منه نقاشاً حول مزايا الحداثة، ما شكل عودة إلى المعركة القديمة بين القدامى والمحدثين، حيث تختلط وتضطرب فيها كل المصطلحات، بل إن كانط (Kant) نفسه يعكس هذه الحقيقة عندما لاحظ أنه «عندما تبلغ ثقافتنا درجة عالية من الفن والعلوم، فإننا نتحضر إلى درجة نكون فيها مثقلين بكل أنواع اللياقة الاجتماعية والعفة... وأن فكرة الفضيلة تعد جزءاً من الثقافة، ولكن تطبيق هذه الفكرة - التي تنتج فقط عن مطابقة الفضيلة في حب الشرف وحشمتها الخارجية - تؤدي حتماً إلى التحضر»⁽¹¹⁾. وأن الاعتراض على هذه الحضارة المفرطة في شكل الانحطاط، قد سبق لمورابي أن تطرق إليها، وأن استبدالها للمكر والخداع بالثقافة الحققة والفضيلة قد منح شكلاً كلاسيكياً في خطابات روسو (Rousseau).

ولن أتابع هنا النقاشات التي دارت حول الحضارة وسخطها، ولكني سأعود بالأحرى إلى بعض الملاحظات الختامية حول السبب وراء ظهور المفهوم ذاته في الفترة التي ظهر فيها. وقد لا أكون موفقاً في تقديم جواب كافٍ أفضل من استشهادي بستاروبينسكي مجدداً، إذ يخبرنا بأن كلمة «حضارة» حظيت بقبول سريع بسبب ضمها العبارات المتنوعة إلى مفهوم كان قائماً من قبل. ويضم ذلك المفهوم تلك التصورات من قبيل تحسين أساليب الراحة، وإقرار التقدم في التعليم والتصرفات أكثر تأدباً وثقافة الفنون

والعلوم وتنمية التجارة والصناعة، والحصول على السلع المادية وبلوغ أنواع من الترف. كانت تشير الكلمة في البداية إلى العملية التي صنعت الأفراد والأمم وكل البشر «المتحضرين» (مصطلح كان موجودا من قبل)، لتشير لاحقا إلى النتيجة التراكمية لتلك العملية. وأنه مفهوم موحد (unifying concept)»⁽¹²⁾.

وقبل ختام تفسير أصول «الحضارة» باعتبارها مفهوما - ركزت على مجال الوعي فيه - أود أيضا التطرق إلى جانب أكثر إلحاحا وبساطة لأصل المفهوم. وأن فكرة الحضارة هي بشكل مباشر، نتاج للروح الإصلاحية لعصر الأنوار. وقد قدم باعتبارها مثالا وحلا لمشكلات الملكية الفرنسية المطلقة. وأن هذه الحقيقة واضحة جدا في تطويرها الأولي من قبل ميرابو ولكن تم أيضا توضيحها من قبل الفلاسفة بشكل عام، خصوصا الفيزيوقراطيين، إذ يُعد مؤلف كتاب صديق الإنسان عضوا رائدا في هذه الطائفة. ويحتاج المرء إلى قراءة كتابه فقط ليدرك أن الحضارة بعودها بالحرية (على الرغم من إمكانية تراجعها بصيغة ميرابو)، تُقَدَّم باعتبارها حلا لمشاكل العصر الملحة: المال والضريبة والتجارة والسكان والسياسة الخارجية وما إلى ذلك. وباختصار، إلى جانب المظاهر «العامة» لأصل مفهوم الحضارة، على المرء أن يضع نصب عينيه الظروف الخاصة والمحلية والتاريخية التي نشأت فيها.

وحاولت أن أضيف إلى عناصر خلاصة ستاروبينسكي العوامل الطويلة المدى لعملية الاستكشاف الأوروبي، واللقاء مع الأتراك العثمانيين ونموذج التاريخ الطبيعي وارتفاع السكان وحجم الوحدات الاجتماعية، والحقيقة القائمة للتصرفات المتطورة والمهذبة وظهور العلوم الإنسانية ومفاهيمها مع اعتبار الحضارة مثلا رئيسا لهذه المفاهيم. ويبقى عامل آخر ذو أهمية قصوى يعكس جانبا رئيسا هو جانب الحداثة. يقول ستاروبينسكي من جديد: «إن اللحظة التاريخية التي تظهر فيها الكلمة حضارة تسجل مجيء انعكاسية الذات، وانبثاق وعي يظن أنه يفهم طبيعة نشاطه الخاص به، وأنه يدرك كيف تتطور الحقيقة الجماعية وكيف ينبغي لها أن تنظم»⁽¹³⁾. ومهما يكن تجذر مفهوم الحضارة في التنمية المادية والاقتصادية وفي الحركات السياسية والاجتماعية، فإنه في التحليل الأخير نشأ عن وعي متغير وعن رغبة إنسانية مستتيرة في معرفة ذاتها في شكل أكثر تطورا.

إني لأرى أنه لا يمكن فهم فكرة الحضارة بشكل جيد إلا في ظل تطورها التاريخي، وبهذا الاقتناع المترسخ بشكل ثابت، نستطيع الآن العودة إلى الوراء والنظر في بعض التعريفات الأكثر تجريداً، حتى في غياب استعمال مصطلح «حضارة» في حد ذاته. وأستقي مثالي الأول من تحليل مونتييسكيو لدستور أمة ما، أي روحها. وكما هو معلوم، فقد أكدت القوى المُشكِّلة للمناخ والجغرافيا، مضيفاً عليها الظروف الاقتصادية والدين والتقاليد وشخصية شعوب الأمة. وما دعاه الفرنسي خلال القرن الثامن عشر بروح أمة ما، هو ما نستطيع تسميته بالحضارة.

والأمر نفسه ينطبق على المؤرخ الذي يعتمد الحدس والتخمين دوغالد ستيوارت (Dugald Stewart) حينما كتب - بعد مونتييسكيو بعدة عقود - ما يلي: «عندما نقارن - في مرحلة من مراحل المجتمع كتلك التي نعيشها - متطلباتنا الفكرية، وآراءنا وتصرفاتنا ومؤسساتنا، مع تلك السائدة بين قبائل جُلْف (rude)، فإنه لا يفوتنا طرح سؤال مهم: بأي خطوات تدريجية تمت المرحلة الانتقالية من الجهود البسيطة ذات الطبيعة غير المثقفة إلى وضعية اصطناعية ومعقدة بشكل مدهش... ومن أين أتت... تلك الأشكال المختلفة التي كان المجتمع المتحضر يدعي لنفسه في عصور مختلفة من العالم؟ (أضيف التأكيد في هذا الاستشهاد من لدن الكاتب)⁽¹⁴⁾. وهنا أيضاً على الرغم من أن مصطلح «حضارة» لم يستعمل (ولو أنه كان موجوداً بالنسبة إلى «ستيوارت» في كتابته العام 1793) فهو يظهر تعريفاً نوعاً ما.

ولنأخذ تعريفاً آخر من الفترة نفسها تقريباً، لكن يستعمل هذا التعريف التعبير الجديد. ويكتب كونستانتين - فرونسوا دو فولني (Constantin-François de Volney) وهو زميل لمونتييسكيو وميرابو: يُقصد بكلمة حضارة، تجمع ناس ذوي أهداف مشتركة في مدينة ما، أي في منطقة منغلقة من المنازل مزودة بدفاع مشترك لحماية أنفسهم ضد النهب الآتي من الخارج، والفوضى التي تندلع من الداخل... ويحمل هذا التجمع معه مفاهيم التوافق الطوعي من لدن أعضائه ومفاهيم حماية حقوقه الطبيعية من أجل سلامة ملكيته وشخصه... وهكذا، إن الحضارة ما هي إلا دولة اجتماعية تسهر على الحفاظ على الشعوب والممتلكات⁽¹⁵⁾.

وهذه أفكار بعض معاصري ميرابو أو معاصرين يقتربون من الفترة التي عاش فيها. وأريد أن أسبغ عليهم مزيداً من الصيغ الحديثة. ويأتي مثالي الأول من دارس يدرس

ألمانيا الحديثة وما يدعوه الجماعة. وفي رأيه، «إن ما هو مشترك في جماعة ما ليس قيما مشتركة أو فهما مشتركا ما دامت أعضاء جماعة ما تشترك في الفكرة نفسها وفي المنطق نفسه والمقصد نفسه والخطاب نفسه حيث الاستراتيجيات البديلة وحالات سوء الفهم والأهداف والقيم المتصارعة تناقش بعمق. ومادام يمكن اللحاق بالأفراد في جماعة ما عبر شبكات مختلفة من الترابط الخارجي، لا أحد يعد مرتبطا في علاقاته بالجماعة، وإن الترابط غير مفيد في وصف معنى جماعة ما. وما يصنع عناصر جماعة ما هو الخطاب»⁽¹⁶⁾. وإن التفاعل مع معالجتنا لمصطلح «الحضارة» يدعو إلى التفكير في سياق أن تكون الجماعة عالما صغيرا ينتمي إلى خطاب قابل للتماسك.

وإن مثالي المقبل يأتي من كتاب سامويل هانتينغتون: **صدام الحضارات وإعادة صناعة النظام العالمي** (1996) (*The Clash of civilization and the Remaking of the world order*) الذي يقدم التعريف المفيد الآتي: «الحضارة هي الكيان الثقافي الأكثر اتساعا ويفتقر إلى ما يميز البشر عن بقية الأنواع... وتعرف بعناصر موضوعية مشتركة مثل اللغة والتاريخ والدين والعادات والمؤسسات والتماثل الذاتي للناس... وتمثل الحضارات «الأنا» الكبرى التي نشعر داخلها وكأننا في بيتنا ثقافيا متميزين بذلك عن كل من يمثل (الآخر/thems) هناك»⁽¹⁷⁾.

أما المثال الأخير الحديث فهو الأفضل وفق ظني، ويأتي من دارس إيراني فكر مليا في موضوع الحضارة في إطار مقارنة. ويعتقد أن الحضارات الكبرى تحتوي على «قسمين منفصلين. أما القسم الأول فيتمثل في رؤية عالمية واضحة، يمكن أن تكون عبارة عن مجموعة من الأنظمة الثقافية أو أيديولوجية من الأيديولوجيات أو دين من الأديان في أغلب الأحوال. وأما القسم الثاني، فيمثل نظاما سياسيا وعسكريا واقتصاديا متناسقا، عادة يجسد باعتباره إمبراطورية أو نظاما تاريخيا. وأدعو حضارة بتلك الصلة بين رؤية عالمية ونظام تاريخي»⁽¹⁸⁾.

وهذه التعريفات التي أدعوها مجردة تدرك كنه المصطلح بشكل تدريجي عبر الزمن. وإن ما يهدف إليه التجريد هو عملية تجميد للتدفق التاريخي، وسأركز على دراسة هذا التدفق وأقدم أفضل ما لدي فيه مركزا على الأصول التجريبية لمفهوم الحضارة وظهوره كمفهوم مجسد وتقلباته المتعاقبة. وفي هذا التفسير، يكمل المجهود التجريدي المجهود الدينامي.

وفي واقع الأمر وانطلاقاً من اللحظة التي تشكل فيها مفهوم الحضارة، تبنى هذا الأخير حياة خاصة به مترفعا عن أصوله اليومية. وكلما انتشر استعماله، انتشرت أيضا طروحاته، والتوترات القائمة بينها. وأقصد من هذا أن الحضارة عبرت، من ناحية، عن منظار ذي مركزية أوروبية على نحو خاص كان يشير في القرن الثامن عشر إلى الأفكار الفلسفية ومثلها، ومن ناحية أخرى كانت تعبر عن معيار عالمي يتم في ضوئه مقارنة كل المجتمعات. وبخصوص الأول، فإن ذلك يتضمن ضرورة أن تصبح المجتمعات غير الأوروبية تابعة للنموذج الأوروبي أو على الأقل قريبة منه قدر الإمكان. وأما بخصوص الثاني، فذلك كان يعني، أيضا أن كل المجتمعات أشكال من الحضارة إلى حد ما، شبيهة بالأشكال المثالية للحضارة. وهذه النقطة بالذات هي التي تظهر فيها النسبية والحضارة المقارنة في الصورة.

وضمن هذه النظرة، تعد الحضارة شكلا موسعا من أشكال النظام والشعور الثقافي الاجتماعي، وأنه أيضا فعل وحركة وعملية. وهو في تغيير دائم بالضرورة (يحرز أحيانا تقدما ويصاب بتراجع أحيانا أخرى). وخلال تشكله مفهوما مع ميرابو، أمكن لنا إدراك قائمة محدودة من الخصائص. وما الشرطة إلا خاصية من هذه الخاصيات، إذ تعتبر عنصرا أساسا كما لاحظ ذلك مؤلف كتاب صديق الإنسان في تشديده على القانون المدني، إذ تستلزم إخضاع القوة والعنف للشرعية العامة التي تسمح - وإن لم نقل تعزز - بتقدم خطوة على الأقل في السياق الأوروبي، إلى شكل من أشكال الديمقراطية. وإن تبني الشرعية العامة يدعم توسيع التجارة والتبادل التجاري الذي يتطلب حكومة مستقرة وحماية لحقوق الملكية. وفي هذه المدن، تتم عملية تيسير ثقافة الأخلاق، أي الكياسة. وفي هذه العملية التحضرية، تقوم النساء بدور مهم بشكل متزايد، ويرى بعض المفكرين مثل جيمس ميل (James Mill) وابنه جون ستيوارت (John Stuart) أن أحد المعايير التي تقاس بها الحضارة تركز على وضعية المرأة في المجتمع وطبيعة المعاملة التي تحظى بها. وفي الأخير، يوجد في صياغة ميرابو الأصلية، تأكيد أن الدين كان «المصدر الرئيسي» للحضارة بسبب لطف الأخلاق.

وفي مجموع العوامل المعقدة التي دعاها «ميرابو» حضارة، تلوح في الأفق المؤانسة والتهديب بشكل واسع. وهي تتبوأ مكانا مركزيا في اهتمامها بالحضارة باعتبارها

شكلا من أشكال البنية الاجتماعية، وتعمل على ربط أعضائها على نحو منسجم. وفي ضوء هذا، نستطيع رؤية مدى فراغ التعريف الذي قدم في قاموس الوقت الحاضر (Merriam-Webster's New Collegiate Dictionary): 1أ: مستوى عال نسبيا من التقدم الثقافي والتكنولوجي؛ specific: مرحلة التقدم الثقافي التي تم التوصل خلالها إلى الكتابة والحفاظ على المخطوطات المكتوبة»، بل إن هذا التعريف نفسه يلمح إلى أن الوعي التاريخي هو مفتاح مفهوم الحضارة على الرغم من أن هذا الوعي نفسه يقوم على تغيير مادي في شكل الزراعة والتجارة.

ومع ذلك أود أن أشدد بقوة قدر المستطاع على أن كلمة «حضارة» التي تم تجسيدها ونحتها أول الأمر من قبل ميرابو في العام 1756 والفكرة التي تمثلها، نشأت مع ظهور التفكير الغربي الحديث في الروابط التي أبقت على تماسك الشعوب أو تفتتها. وبما أن وتيرة التغير المادي ارتفعت قبيل الثورتين الفرنسية والصناعية، فإن التفكير في أشكال ومراحل مختلفة من «العلاقات» التي تربط البشر فيما بينها، أو الحالات التي تفرقها، أصبح إلزاميا تقريبا. وبمجرد أن يعي البشر بكون علاقاتهم مشكلة اجتماعيا على الرغم من أن ذلك عن غير قصد في أغلب الأحوال، سيصبحون مطاردين بشبح ذلك الوعي. ومن غير المفاجئ أن تكون الحضارة جزءا من ذلك الهاجس الحديث مع ما يصاحبه من عواقب بالغة الأهمية حول كيفية تصور البشر لأنفسهم وكيف يرتبطون بالآخرين.

الحضارة باعتبارها أيديولوجية استعمارية

1

وبعد مرور عقد من استعمال مصطلح حضارة بهذا المعنى الجديد الذي تبناه الشيخ ميرابو، انتشر انتشار النار في الهشيم. وكما اقترح في الفصل السابق، كان مصطلح حضارة يعني لدى البعض إنجازا أوروبيا فريدا من نوعه، إذ يمكن أن تتوق إليه شعوب قليلة جدا أو أن تنسخه جزئيا. أما فيما يخص البعض الآخر، فيعني شكلا من أشكال منظمة ثقافية واجتماعية يمكن أن تأخذ أشكالا متنوعة. كما أنه يمكن أيضا للشعوب غير الأوروبية امتلاك حضارات ذات قيمة متساوية إلى حد ما، غير أن بعض الغربيين أنزلوها إلى مرتبة حضارية من الدرجة الثانية على الرغم من أن امتلاك هذه الشعوب الأخرى حضارات أمر يقره الجميع. ويبدو ذلك واضحا للوهلة الأولى، إذ إن ثمة تغيرات ونسبا مختلفة ممكنة في النزعة الشمولية (universalism) والنسبية.

«لقد أقصي الصينيون من هذا المستوى من التقدم باعتبارهم شعبا أصفر، وأصبح العرق مصيرا ومحددا للحضارة، كما أصبح العلم أيديولوجية مثله مثل مفهوم الحضارة نفسه»

المؤلف

ويظهر تعقيد إضافي منذ البداية تقريبا يخص بزوغ التصور الجديد «لثقافة» بُعِيدَ مجيء تصور الحضارة كردة فعل على هذا الأخير. وسبق أن أشرنا إلى موقف الرومان من الثقافة التي تتلخص في زراعة الأرض باعتبار ذلك مقدمة لفكرة التحضر والعيش في المدن. ويبدو أن الثقافة بهذا المعنى المبكر وفكرة الحضارة التي ظهرت بعدها، مفهومان مساعدان، وإن كان مسارهما التاريخي يضم غموضا بل وتعارضا في المعنى. وتظهر هاتان المحصلتان مباشرة في المرحلة ما بعد استخدام ميرابو الأول لمصطلح حضارة الذي يتضمن المعنى الحالي لهذه الكلمة. والذي حدث بالنسبة إلى العديد من الناس هو أن «الحضارة» كانت تعني الطريقة الباردة والمحسوبة والآلية والعملية الشمولية في التفكير، والتي من المفترض أن تتجسد في عصر التنوير والثورة الفرنسية. من جهة أخرى، الثقافة - كما عبر عن ذلك بوضوح الفيلسوف الألماني جوهان هيردير (Johann Herder) في الثمانينيات من القرن الثامن عشر - متأصلة في الدم والأرض والتاريخ الفريد لشعب خاص: «الفولك» (Volk). وبين «الفولك» والجنس البشري هوة عميقة. ويتضح ذلك بشكل خاص مع غزو الجيوش الفرنسية الثورية للولايات الألمانية آنذاك. وإذا ما جرى تفسير الحضارة في ضوء هذه المعطيات، فستشير ببساطة إلى ما هو مادي، في حين تشير الثقافة بالأساس إلى ما هو عقلي ومعنوي، كما تشير بقدر كبير إلى تنمية الفرد (Bildung) ومجتمعه. في النهاية، إذن يمكن للتصورين معا أن يشحنا بمعان مختلفة تماما مثلما كانا يستعملان في الغالب على أنهما مفردان لمعنى واحد.

وفي واقع الحال المصطلحان شبيهان بمحبوبين فشلا في أن يتحابا لسوء الحظ الذي اعترض سبيلهما؛ إذ ظهر كلاهما بدافع ملح لترميم معنى المجتمعات التي تخوض تجربة انهيار الروابط التي أحدثتها المدنية قرابة نهاية القرن الثامن عشر. وكلاهما يصف طريقة من طرق علاقة الشعوب فيما بينها. ومن ثم، فإنه عادة ما يصير وجودهما معقدا وغالبا ما يكون أيضا معاديا. وحيثما بدأت الثقافة - كما في الزراعة - أساسا لظهور الحضارة، فإنها ترفض بسرعة اتباع هذه الأخيرة على النحو الذي يجري بين العلم والتكنولوجيا والوعي المتزايد للمدنية. وبدلا من ذلك، تقوم الثقافة بالرجوع إلى الأرض - الدم والجذور - والإفراط في حبها وإن أمكن في حب زمرة صغيرة محددة فيها. وعلى مدى القرن التاسع عشر، أصبحت «الثقافة»

الحضارة باعتبارها أيديولوجية استعمارية

التعريف الجوهرى لتخصص جديد يدعى الأنثروبولوجيا، لىبتعد معناها أكثر عن المصطلح المصاحب لها - «الحضارة».

وبينما أعود إلى التركيز على الحضارة، لا بد أن تبقى علاقة الحب والكراهية بالثقافة عالقة في الأذهان. وسىصبح ذلك أكثر وضوحا، ويجري تبيان به شكل خاص، عندما أفحص الطريقة التي يتم بها التعامل مع المفهوم الأصلي لميرابو في باقى أرجاء العالم. لقد أصبح تصورا متأسلا لما أدعوه أيديولوجيا استعمارية، أي استخدام مفهوم الحضارة لتسويغ الهيمنة والاستعلاء على الآخرين. ومع ذلك، كما سترى، فإن هذه السيطرة مربكة، ووسمت منذ البداية بشكوك وغالبا بالشعور بالإثم ومعارضة في شكل ثقافة؛ فهذه أيضا جزء متأسل من الحضارة.

2

وثة أجزاء عديدة في هذه القصة يجب أن تذكر، لكن ستكون روايتى انتقائية. وسأخصص اهتمامى بشكل محدد للمستكشف النقيب جيمس كوك (James Cook)، والأنثروبولوجى جورج فورستير (Georg Forster)، والسفير البريطانى اللورد جورج ما كارتني (George Macartney). فـشخصان منهم بريطانيان، والثالث ألماني، لكن يمكن الأخذ بأرائهم باعتبارها تمثل بعض ما كان يحدث بخصوص تجربة الحضارة لدى العديد من الأوروبيين. إن الإطار الذى سأضعه فيهم يضم اكتشافات العالم الجديد وبحار الجنوب.

سىكون مفيدا قبل الانتقال إلى صلب الموضوع الحديث باقتضاب عن الموضوع العام الذى يهم الحدود النافذة (frontiers) والحدود غير النافذة (boundaries). ويتمثل أحد التعريفات للحدود النافذة في رسم خط بين سلط متنافسة؛ وهو خط لا يمنع التجارة كيفما كانت الحال، بل يمكنها في الحقيقة من التدفق عبر هذه الحدود وأما الحدود غير النافذة (boundries) فهي ببساطة علامات جغرافية تفصل مجموعة عن أخرى، وهي كما وردت في كلمات أحد الدارسين «تتضمن التقسيم، لكن لا تتضمن التفاعل على الطريقة التي تستطيع «الحدود النافذة» القيام به»⁽¹⁾.

وإذا أمكن لنا القبول بهذا الفرق، فسنلاحظ أن «الحدود النافذة» مفهوم مفيد بالنسبة إلى الحضارة، إذ يجسد في شكله المألوف فكرة «أننا» متحضرون، في

حين أن أولئك الذين يوجدون في الجهة الأخرى من الشريط الحدودي همجيون. ويمكن لهذه الفكرة أن تعزز بشكل فعال مطالبة حاكم ما بالسلطة على ميدان خاص من خلال التشجيع على «العداوة ضد المجموعة أو المجموعات المجاورة كما قيل لنا، خصوصا عبر خلق الأيديولوجيات وتثبيتها وإيجاد منافس لها إلى جانب الأساطير والرموز التي تؤكد تَفَرُّد المجموعة الداخلة (in-group) وتَفَرُّد صورة سلبية للمجموعة الخارجة (out-group)⁽²⁾. وإن الشكل الأوسع لهذه الأيديولوجيا هو «الحضارة».

وقبل فترة طويلة من نحت مصطلح «حضارة»، كنا نصادف تلميحات تفيد بأنها شكل من أشكال السيادة، ولعل تقسيم القرون الوسطى بين العالمين الإسلامي والمسيحي مثال شاهد على هذه الحالة. كما شملت إحدى المحاولات المبكرة الساعية إلى تعريف أوروبا بنفسها، تقديم معتقد خاص بها (متصل بالجهة الأخرى من الحدود). والحدود النافذة نفسها لم تتوقف عن التحول مع مرور الزمن، ويتمثل ذلك التحول في الجهاد والهجوم المضاد (Reconquista)^(*). ومع ذلك تتطلب المسيحية باعتبارها قوة موحدة في الغرب (على الرغم من انقسامها داخليا)، الثبات والانفصال الكلي عن الخصم الإسلامي عبر الحدود. إن الدارس الذي ذكرته أنفا يتحدث انطلاقا من مفارقة تاريخية، عن «حضارات متنازعة»⁽³⁾، إذ يقترح هذا التصوير أن معرفة الشخص لنفسه تتوقف على معرفة أنه ليس هذا «الآخر». وبالنظر إلى هذا الاقتناع، لا يمكن اقتحام حدود ما والعمل من أجل «غرس قيم الحضارة» في أنفس الهمجيين بالجانب الآخر من الحدود، إلا بغزوهم ودمجهم في عقيدة الغازي وثقافته عوض التعامل معهم على أسس توفيقية. وأصبحت كلمتا «غازي وتمدن» مترادفتين، وفي حالة أوروبا أصبحت هاتان الكلمتان متشابكتين مع انتشار المسيحية.

أما العنصر الآخر الذي يضاف إلى الحدود النافذة، فيخص المناطق المستقرة كالمدن، حيث تعرض الكياسة على النحو الأفضل؛ فالهمجيون يوجدون خارج المراكز المدنية وتمدنها، ووجب جلبهم داخل أسوارها بعناية. ومن البديهي

(*) الحملات العسكرية التي شنتها الدول المسيحية، في إسبانيا والبرتغال في العصر الوسيط، لاستعادة الأراضي التي كان المسلمون قد احتلوها من شبه جزيرة أيبيريا خلال القرن الثامن الميلادي. [المحرر].

الحضارة باعتبارها أيديولوجية استعمارية

عدم تحضر البدو سواء كانوا غزاة «برابرة» منغوليين من عالم الرحل الرعوي (nomadic-pastoral) إلى الإمبراطورية العثمانية، أو هنودا أصليين هائمين في براري العالم الجديد. وليس من المستغرب أن يقوم الإسبان بتخطيط الشوارع والساحات داخل الحدود التي تخضع لسيطرتهم «إيماناً» منهم - كما قيل لنا - «بأن المدن مرادفة للحضارات»⁽⁴⁾. وأثناء هذه العملية، أصبحت الحدود مدمجة في الحضارة الرئيسة.

3

إن الحلقة الأولى من سردنا لأحداث أسفار الحضارة ومتاعبها تشمل ما يسمى باكتشاف العالم الجديد (The New World) والدور الاستكشافي الذي قامت به هذه الجهود في تحديد العالم القديم. وكما ناقشت ذلك آنفاً، فإن هذه المرحلة من التوسع الأوروبي هي أحد الأسباب التي أعادت ظهور هذا المفهوم. ولحسن الحظ لدينا دليل رائع في شكل عمل قام بكتابته إليوت (J. H. Elliott) تحت عنوان: *"The Old World and the New, 1492 - 1650"*. وكان هدف إليوت العام مماثلاً لهدفي إذ كتب مؤلفه - وكما أشار إلى ذلك في مقدمة كتابه - «بغية تشجيع مناقشة القضايا العامة المرتبطة بالتاريخ العام للحضارة»⁽⁵⁾. كما وضع إليوت بتفصيل كيفية دخول الأوروبيين حدوداً جديدة ومواجهتهم كائنات لا يعرفون عنها أي شيء وذلك من خلال تقيده بالحقبة الأولى من التاريخ المعاصر، وهل هذه الكائنات بشر فعلاً؟ وللإجابة عن هذا السؤال، كان من الضروري النظر باهتمام إلى شكل مجتمعنا وشكل مجتمعاتهم، إذ أكد إليوت في هذا السياق أنه «كانت عملية الفحص الجديدة هذه مهمة للغاية، لأنها تجبر الأوروبيين على الابتعاد تدريجياً عن تعريف ضيق وسياسي بالأساس لـ «الكياسة» والتوجه نحو المفهوم الأوسع لـ «الحضارة»، مضيفاً على الفور قوله: ذلك المفهوم «لا يتساوى بالضرورة مع المسيحية».

والواقع أن العديد كان يرى في الهندي ذلك الكائن المتفوق على نظرائه الأوروبيين، وهو «المتوحش النبيل» كما سيصفه روسو (Rousseau) لاحقاً. وبهذا الوصف يكون روسو قد حاكى مواطنه السابق مونتaign (Montaigne) الذي

قام في مقاله «Des cannibales» («أكلو لحوم البشر») بقلب تصنيفات مثل «متوحش» أو «همجي» رأسا على عقب وطبقها بشكل أنسب على الأوروبيين الذين يفترض أنهم «متحضرون» مقارنة بالهنود. وبهذا المنظور أصبح الغزاة الإسبان هم من يوصف بالعنف والوحشية، تحركهم في ذلك الدوافع الدينية من شهوة وجشع، ومع ذلك يدعون أنهم مسيحيون. وبوصف إليوت (Elliott) كاتب مؤلف *History of the Discoveries of the Indies* (1528) (تاريخ استكشافات جزر الهند)، الذي هو فيرنان بيريز دي أوليفا (Fernán Pérez de Oliva)، «مشددا على جلد [الهنود] ونبيل شخصيتهم، يكون قد أشار فعليا إلى التباين بين براءة الهمجيين المزعومة وهمجية غزاتهم المتحضرين المفترضين»⁽⁶⁾. وانطلاقا من هذا السياق، ستعد المسيحية قوة شر، بدلا من أن تكون قوة متحضرة وتدعو إلى التحضر، ومن ثم تتساوى مع الغازي الذي يقوم بصلب الهنود.

وفي الواقع، إن هذا الرأي مثله الأقلية القليلة ضمن نقاش يدور ذهابا وإيابا. وبينما تسعى الكنيسة الكاثوليكية إلى حماية الهنود مركزة على إنسانيتهم وعلى إمكانية خلاصهم انطلاقا من إيمانهم الصادق تماما مثل نظرائهم الأوروبيين، ينظر العديد من الناس داخل الكنيسة والدولة، إلى الهندي نظرة الهمجي أو نظرة كائن يمكن إعادة صياغته، لكن يستغل قطعاً باعتباره كائنا متوحشا وغير متحضر. ومهما تكن الحجج والمسوغات، فإن الصراع على أرض الواقع حسمه حاملو الرأي الأخير على نحو واسع. ومع ذلك، فإن هذا العنصر الذي ورد في ظهور مفهوم الحضارة مشوب بسوء طوية. وأصبحت الكنيسة و«مهمتها الحضارية» المسكن الأيديولوجي لتسويق الإمبريالية الأوروبية. وختم «إليوت» ذلك بالقول: «لقد تمت السيطرة على الشكوك والذنوب بواسطة الاقتناعات الراسخة للمزايا المثلى للمسيحية والكياسة»⁽⁷⁾. وقد استمر احتمال أن المسيحية جزء حيوي من مفهوم الحضارة ردحا من الزمن، تماما مثلما استمرت الاقتناعات المتزايدة لدى البعض بأن هذه الديانة كانت عمليا ديانة همجية مثل الديانات التي كانت تعمل على إزاحتها.

وثمة فكرتان مهمتان بشكل خاص تتعلقان بأهداف مناقشتنا، أما الفكرة الأولى فتتمثل في أن أوروبا خلال القرن السادس عشر رأت نفسها كأنها تنعكس مشوهة في مرآة، مثل شيء سيُدعى في نهاية المطاف «حضارة» مع أنها تستوعب حقائق

الحضارة باعتبارها أيديولوجية استعمارية

أمريكا، إذ إن هوية أوروبا بنقاط القوة والضعف تشكلت فيها انطلاقاً من انعكاسها في صورة الآخر الذي هو الهندي. ولا تدرك نفسها باعتبارها تمثل العالم القديم إلا عندما تواجه العالم الجديد. وفي ظل هذه الجغرافية الجديدة للذات، يمكن لهوية أوروبا أيضاً أن تموضع حالتها التحضرية وسط القارات، أي في مركز العالم الذي جرى اكتشافه حديثاً. وأعلن بيريز دي أوليفا (Pérez de Oliva) قائلاً: «في السابق كنا في نهاية العالم، والآن أصبحنا وسطه»⁽⁸⁾، مشيراً إلى أن نهر قرطبة الكبير (Guadalquivir) يوصل إلى البحر.

أما الفكرة الأخرى، فتشير إلى كون المعرفة الجديدة خصوصاً تشمل - كما تمت الإشارة إلى ذلك سابقاً - تنمية بوادر ظهور علوم اجتماعية: كالأنثروبولوجيا؛ فعندما كان يجري التواصل مع البشر «الآخرين»، كان التفسير المقدم عن أحوالهم مرغوباً فيه على المستويين العلماني والديني. كيف يتم تفسير الفوارق بين الشعوب؟ هل هي فوارق جغرافية أم فوارق مناخية؟ أم إنها مسألة «كياسة» بالأساس، تحمل معها مفهوم نسبياً مختلفة من الهمجية كما ذهب إلى ذلك بارتولومي دي لاس كاساس (Bartolomé de las Casas) في عمله *Historia de las Indias*؟ إذا كان الجواب يتجلى في «الكياسة»، فلا بد إذن من فحص مظاهرها من كذب، مما يعني مراعاة جذورها الضاربة في الزراعة والتجارة المرتبطة بالمدينة، إضافة إلى خصائص أخرى. وبالإضافة إلى ذلك، فإن حكم «الهمجيين» يستلزم الحاجة إلى فهم أعراف وتقاليد أولئك المحكومين، أي الثقافة بشكل عام. وسواء كان هدف المسؤولين المنشود من وراء فرض ضرائب على رعاياها أو مبشرها هو هديهم أو تحويلهم، فإن إدراك «المعارف» التي كانت تملكها الشعوب المحكومة ضروري. وما ذلك الشرط الضروري إلا خطوة قصيرة نحو استفسار عن «ثقافات» مقارنة، ومن ثم إمكانية الاستفسار عن «حضارة» مقارنة، من خلال إضافة الفضول الفلسفي والعلمي إلى ذلك.

ويمضي هذا الاستفسار قدماً على مستوى التاريخ والفلسفة والدين وشكل من أشكال الأنثروبولوجيا الأولى⁽⁹⁾. إن الأنثروبولوجيا باعتبارها تخصصاً ناشئاً تحدث الجهود التجريدية والميتافيزيقية في تحديد ما كان يمكن وصفه إنسانياً بالمسلمات، متوسلة مقارنة ذات توجه تجريبي بخصوص الشامل والنسبي. لقد كافحت من

أجل تحرير نفسها من الفلسفة بتقديم أمثلة مادية عن تنوع بني البشر وأمثلة مستقاة من الدين، وذلك بالاعتراف بمتغيرات متنافسة - الديانة المقارنة - أو اتخاذ خطوة أخرى إلى الأمام بالتحرر من أي اقتناعات دينية معينة وتبني العلمانية. وبكلمة يعد العالم الجديد قابلة مولدة مهمة في ولادة علم جديد. وأكثر من ذلك، يعد ظهور الأنثروبولوجيا باعتبارها دراسة منفصلة في جميع تجلياتها، علما اجتماعيا جديدا شكل منذ ذلك الوقت سمة دائمة لما سيدعى لاحقا بالحضارة. إنها في مظهرها الأعمق جزء من الفعل المنعكس الذاتي الذي يخلق التصور.

4

لقد كان الطابع التوسعي والحماسة الاستكشافية السمة المميزة للحضارة الأوروبية في تجلياتها الأولى، وفي القرن السادس عشر أخذ هذا بالأساس شكل بعثات ملاحية. وما «اكتشاف» العام الجديد إلا نتيجة لذلك، بالإضافة إلى النتيجة الأخرى التي تتجلى في الطواف الأول حول العالم الذي قام به الإنسان: رحلة ماجيلان (Magellan) بين العامين 1519 و1521. سجل هذا الحدث التاريخي العزلة الأوروبية عن الآخرين جميعهم، على الرغم من أنه تم في نهاية المطاف جلبهم داخل شبكة عالمية للأمم مترابطة. ولا يعني ذلك أن الأمم الأخرى لم تشارك في استكشافات مماثلة؛ فعلى سبيل المثال، في الفترة الممتدة ما بين 1414 و1433 ركب الصينيون أسطولا أكبر من أسطول كولومبوس - إذ حوى أكثر من مائة وخمسين زورقا وحمولة أكبر بكثير - للدخول بها إلى الساحل الهندي، لكنهم دعوا إلى العودة لأسباب سياسية وتنظيمية داخلية. لقد كان يحرك الغربيين ببساطة وبشبات الطمع الاقتصادي، والرغبات التبشيرية وظهور حب الاستكشاف العلمي في تعرف الآخر. حتى الآن، رأينا النتائج المتعلقة بالعالم الجديد. وبحلول القرن الثامن عشر، تحولت هذه المجهودات إلى بحار الجنوب وتولت القوى الغربية استكشاف ما وراء البحار. أصبح يشكل ذلك الحلقة الثانية في استكشافي للحضارة المقبلة.

ومن المؤكد أنه قبل دخول ماجلان المنطقة بفترة طويلة عام 1520، كان قد اكتشف البحارة البولينيزيون^(*)، مستخدمين زوارق البحر المفتوح، بحار الجنوب

(*) Polynesians السكان الأصليون لجزر المحيط الهادي. [المحرر].

الحضارة باعتبارها أيديولوجية استعمارية

واستقروا في جزرها العديدة. ومع ذلك لم يفكروا أبدا في «غزو» أجزاء أخرى من العالم، ولم يكونوا قادرين على القيام بذلك بالتكنولوجيا المتاحة لهم. وبغض النظر عن التكنولوجيا، لا بد من بلوغ النتيجة نفسها إلى حد ما بالنسبة إلى الصينيين. ومع ذلك لم يكن أمام الأوروبيين أي عائق لمواصلة طواف ماجلان والحصول على مزيد من الاكتشافات خلال بضع قرون قادمة. كانت بحق «شأنا أوروبيا» باعتبار أن رعايا العديد من البلدان شاركوا في هذا المجهود: الروس، والفرنسيون، والهولنديون والبرتغاليون والبريطانيون خاصة.

وأصبح المجهود البريطاني وبخاصة كتاب الرحلات (*Voyages*) للقائد كوك (1768-1779) هو نصي الذي أعتمده لمزيد من الاستفسار عن مضمون الحضارة. وكما هو واضح من خلال تواريخ رحلات كوك، فقد كتب مجلداته عقدا من الزمن أو يزيد بعد ولادة مفهوم «الحضارة» مع ميرابو. وإن مجرد إلقاء نظرة خاطفة على صفحات الكتاب *Voyages* جميعها، سيبين لنا أيضا أن صاحبه طرح أفكاره في سياق عصر الأنوار، وباختصار في سياق شكل حضارة أوروبية معترف بها كانت قائمة في السابق. وما ستحاول قراءتي القيام به في كتاب *Voyages* هو استقصاء معنى رؤية هذه الحضارة نفسها في مرآة من تلتقيسه لأول مرة، ليحدد هذا اللقاء فكرة أوروبا عن نفسها أكثر.

إنني أتحدث عن تقرير رحلات كوك، لكن التقرير المنشور في الواقع يطرح إشكالية عندما تشارك في كتابته ونشره أنامل أخرى؛ فقد أنفق الكثير من أجل تأسيس وقائع بهذا الخصوص. لكن ما يعني هنا هو حاجتي فقط إلى إقرار المشكل ومن ثم المضي إلى الكتابة عن «كوك» كأنه يمثل الصوت الوحيد الذي قدم تقريرا عن رحلاته. إنه لا محالة الشخصية الأيقونية في هذه القصة، تماما مثلما كان كولومبوس خلال الموجة الأولى من الاستكشاف. وقد يفخر الفرنسيون مثلا بمكتشفهم بوغانفيل (*Bougainville*)^(*)، لكنه - ومستكشفين آخرين معاصرين لجنوب البحار - نسخة أقل نموذجية من كوك.

(*) مازال لكتاب الملاح الفرنسي بوغانفيل (1729 - 1811)، الموسوم رحلة حول العالم، أثر عميق في الثقافة الفرنسية بشأن فكرة القيمة الأخلاقية للإنسان في حالته الطبيعية كما شهدها بوغانفيل خلال رحلاته حول جزر الجنوب من المحيط الهادي. [المحرر].

فمع كوك لدينا سمة مميزة خاصة للدورة الثانية من الاستكشافات. وإضافة إلى الدوافع المألوفة لرسم البحار وامتلاك أراض جديدة سياسيا ودينيا، كانت ثمة رغبة قوية لاكتساب معرفة علمية جديدة. وبين كولوبوس وكوك حدثت الثورة العلمية. وجرت رحلة كوك الأولى العام 1768 بالرعاية المشتركة لإمارة البحر (Admiralty) والجمعية الملكية (Royal Society)، وكان الهدف المعلن من وراء ذلك ملاحظة عبور الزهرة بين الأرض والشمس في العام 1769 من خلال إقامة محطة فلكية في «تاهيتي». وفضلا على ذلك، كان على متن السفينة جوزيف بانكس (Joseph Banks)، وهو عالم نبات غني وهو الذي سيكون رئيسا للجمعية الملكية برفقة أربعة مساعدين، ومزودا بمعدات علمية كثيرة.

وفي الرحلة الثانية (1772-1775)، كان كوك برفقة فلكي محترف ورسام شهير، وعالم مثقف، هو بيوهان راينولد فورستر (Johann Reinhold forster)، وابنه جورج (Georg) - وهما أنثروبولوجيان قديمان. وكانت توجيهات كوك في الرحلة الثانية تحتم عليه القيام «بملاحظات كل نوع بما أن ذلك قد يبدو مفيدا للملاحة أو التجارة أو قد يهدف إلى ترويج المعرفة الطبيعية» (تمت إضافة التوكيد)⁽¹⁰⁾. ولدينا هنا جزء مهم بشكل كبير من مضمون الحضارة الأوروبية.

ولا يقل أهمية ذلك النصف الثاني من توجيهات كوك، إذ يقول: كنت أيضا متوجها نحو ملاحظة عبقرية السكان ومزاجهم وتنظيمهم وعددهم - هذا إن وجد من أصله - والسعي بكل الوسائل المناسبة إلى زرع صداقة وتحالف معهم من خلال تقديم الهدايا لهم التي يقدرونها ودعوتهم إلى التجارة والكشف لهم عن كل نوع من أنواع الكياسة والتقدير. ولدينا هنا قسم آخر من مضمون الحضارة الأوروبية: وهو المتعلق بالمعرفة البشرية التي تشكل غاية استفسارات فورستر (Forster) والتي تسهم عرضا في فهم أفضل لما يتضمنه مفهوم الحضارة. وتحدث أيضا توجيهات كوك عن إظهار الكياسة للسكان الأصليين. والأمر غير المعلن أن رحلاته لم تكن تتوخى جلب الكياسة للسكان الأصليين أيضا. وباختصار، فقد تم إلحاق مفهوم الحضارة الأوروبية بنية جلب تلك الحضارة إلى من هم أقل حضرا.

وما جعل من تلك الرحلات أمرا ممكنا هو الإنجازات التكنولوجية والعلمية للحضارة الأوروبية، ذلك أن التقدم الهائل في بناء السفن بحجمها غير المهم،

الحضارة باعتبارها أيديولوجية استعمارية

كان ضروريا مثل عارضات القعر العميق، إلى جانب ضرورة التقدم في صناعة البنادق التي تمكن من بسط السيطرة على مجموعات واسعة من السكان الأصليين المزودين بأسلحة بدائية. كما كانت المساعدات الملاحية ضرورية بدءا من الأسطراب إلى الكرونومتر (حيث كان إيجاد خط الطول لا يزال إشكالية قائمة). وكان وضع الخرائط أمرا أساسيا، إذ كانت الخرائط سبلا رئيسة في إنشاء طبيعة الحضارة الأوروبية، وكانت تقود المستكشفين مثل كوك إلى الاتجاهات التي ينبغي السير نحوها، كما كانت في الأغلب سببا رئيسا وراء القيام بالرحلات، لأن ذلك يؤدي حتما إلى ضرورة تحسين الخرائط القائمة. وتدل الخرائط أيضا على توسع الحضارة الأوروبية، ذلك بأن الأراضي التي تمت السيطرة عليها يجب أن تكون مبينة بواسطة تمثيل مرئي. والخطوط المرسومة على الخريطة، تثبت الحدود غير النافذة مرفوقة بفرض أسماء عليها. وفي خطوة نموذجية، أسس كوك موقعا في الجزيرة الجنوبية (نيوزيلندا) «ورفع علم الاتحاد وشرف هذا الخليج الصغير باسم صوت الملكة شارلوت (Charlotte)»⁽¹¹⁾. وتم تجاهل السكان الأصليين المجاورين وأسمائهم العرفية.

ولم يكن التقدم التكنولوجي وحده والخرائط التي جلبها كوك وبانكس معهما في الرحلة الأولى، بل حملا أيضا معهما الطريقة العلمية في التفكير. وإن تقارير الرحلات مثلا حبلت بالتفكير الاستدلالي (inferential reasoning). ولا أدل على ذلك من مثال من أصل عدة أمثلة عن ملاحظة كوك للأمواج العاتية انطلاقا من الشمال معلنا: «لم يتوقف هذا الموج العاتي بسبب التغيير الأول الذي أسهم في هيجانه وهذه إشارة تؤكد عدم دنونا من أي أرض واسعة وعدم وجود أي قارة إلى الجنوب إلا في خطوط العرض العالية جدا»⁽¹²⁾. والآن لا بد من وجود المنطق الاستدلالي في حد ذاته في ثقافات أخرى. وهذا يؤدي بنا إلى التفكير في ما يسمى بطريقة زاديغ (Zadig's Method) (*) التي يمكن أن توجد بين مجتمعات الصيد والجمع قبل مجيء الأوروبيين بفترة طويلة. ولكن ما يميز حضارة القرن الثامن عشر هو إقحام المنطق الاستدلالي في طريقة علمية رسمية. وكان يستلزم ذلك ربطها

(*) أطرادا من حيث أفضى فولتير في كتابه Zadig، كتب البيولوجي الإنجليزي توماس هكسلي مقالة عنوانها بـ The Method of Zadig في العام 1880؛ أعرب فيها عن المنفعة التوجيهية للكتاب، وعن صور الاستدلال والعليّة فيه. [المحرر].

بوقائع. واسترسل كوك قائلا: «ولكن كانت تلك نقطة مهمة وجب تركها للآراء والتخمينات». ويستأنف كوك، «ستحددنا الوقائع وهذا لن يتأتى إلا بزيارة الأجزاء الجنوبية». وكانت الوقائع بدورها مرتبطة بملاحظات ذات مغزى. وأعلن كوك في لحظة معينة قائلا: «كان يخضع إثباتي إلى إحساسي لكي يرضيني بأنها ليست ضربا من ضروب بطاطا حلوة حقيقية». ولم تذهب الضمانات المالية للجمعية الملكية (Royal Society) سدى!

وتتماشى أيضا رغبة بانكس مع الجمعية الملكية في رغبته في تعرف الطبيعة أكثر مما كان موجودا في الكتب (ولو أن الكتب نتيجة من النتائج). وكما تمت الإشارة إلى ذلك سابقا، كانت تلك المعرفة في شكل تاريخ طبيعي إذ ينبغي لها أيضا أن ترفق بما قد يسمى بالتاريخ البشري. وأخبرنا محرر كتاب الرحلات (Voyages) بأنه كان من أهداف البعثات الحصول على معرفة أكبر عن الدول والشعوب التي تمت مصادفتها وعن «إنتاجهم وسلوكاتهم وعاداتهم ودينهم وسياساتهم ولغتهم»⁽¹³⁾. فمن ناحية، كان يرغب بانكس مثلا في «إغناء بلده الأصلية بقدر من المعرفة المحصل عليها من أولئك الذين لم يتم تعرفهم إلى حد الآن». ومن ناحية أخرى، فهو «لم يفقد الأمل بتاتا في ترك شيء ما بين الأمم الجلفة وغير المثقفة التي قد تكتشف، تجعل الحياة ذات قيمة أكثر، وربما يغني هذه الأمم إلى حد ما بمعرفة - أو على الأقل بإنتاجات - أوروبا». ومن أجل هذه الغاية الأخيرة، غالبا ما كانت تترك الخراف والمعز والماشية مع سكان الجزيرة أملا (من دون حصيلة عموما) في تربيتهما والحفاظ عليها عموما». وكانت تقتضي الحضارة حركة متبادلة، إذ من جهة حددت نفسها من خلال معرفة مميزاتها عن الآخرين «الذين تم تعرفهم إلى حد الآونة الراهنة». وفي الوقت نفسه، حملت معها - وقد يقول بعضهم فرضت - ما «كان» موجودا لدى «الأمم الجلفة وغير المثقفة». وهكذا يوجد توتر في فكرة الحضارة هذه. وتفتقر أمم أخرى لا تتوفر على المفهوم الجديد - بل حتى من كانوا «متحضرين منهم» - إلى الوعي بالذات والانعكاسية والتناقض الذي كان يظهر جليا في تقارير عن رحلات، مثل تلك التي قام بها «كوك» في أواخر القرن الثامن عشر. وفي ظل ذلك مثلا تمت معالجة القضية التي طال النقاش بشأنها في الفلسفة حول الطبع والتطبع (nature and nurture): «فهل الحياء الذي يرافق بعض التصرفات التي يسمح بها في جميع

الحضارة باعتبارها أيديولوجية استعمارية

النواحي والتي تعد بريئة في حد ذاتها، راسخ في الطبيعة أم أنه سمة مضافة أحدثها العرف؟»⁽¹⁴⁾، وتعد «الرحلات» بحثا مطولا في هذا الموضوع الذي يتوسل بالتفكير التجريبي بدل التفكير التجريدي. وفي النهاية، يهتم الموضوع في الحقيقة بالحضارة التي هي في الواقع نسخة مجسدة بشكل كبير للعرف الذي يضاف إليه اشتغال الإنسان بالطبيعة - أي إنجازاته المادية. وفي ضوء هذا، تعد الحضارة الشكل الأكثر دقة وتعقيدا من أشكال التطبع.

وينبغي تقييم كل الملاحظات الخاصة التي ستأتي تباعا ضمن سياق التعميم الذي تمت صياغته قبل قليل. وثمة موضوع حول التجارة يتخلل تقرير كوك. وكانت الملاحه ذاتها ورسم أراض جديدة في خدمة رغبة بريطانيا في توسيع إمبراطوريتها التجارية. وكما تبين، فإن الشعوب الجلفة وغير المتحضرة في بحار الجنوب كانت مزودا وزبونا فقيرا. وفي مرحلة من المراحل، كانت ملاحظات «كوك» عن شعب جزيرة موليكولو (Mollicollo) تتمحور حول افتقارهم إلى الاهتمام بالمسامير أو أي نوع آخر من الأدوات الحديدية أو «أي شيء كان بحوزتنا»⁽¹⁵⁾، وفي ظل هذه الظروف كان من الصعب الحصول على المحصول والماء والحطب الذي يحتاج إليه البحارة من خلال الانصياع فقط إلى رغبة المصلحة الخاصة. وفي المقابل، كانت الصدقة على الأرجح ستنتج كتلة معدن خام (على الرغم من أن كوك خمن أنها كانت تشبه هدية سلام).

وكان كوك في الأغلب يسجل انطباعاته ولا ينغمس في التفكير في الأشياء التي سبق أن اقترحها. ومع ذلك فإن الأحكام والتقييمات تكون دائما في طي الملاحظات، إذ تجد افتقار قبيلة كلية إلى حس الملكية الخاصة، في حين تجد حضور هذا الحس لدى قبيلة أخرى كما كان يفترض كوك ذلك. وإن الأمر المشترك بين هاتين الملاحظتين هو افتراض كوك أن الملكية الخاصة تؤثر ثقافة عالية. وهذه خلفية تقاريره المألوفة والمفرطة تقريبا عن سرقة السكان الأصليين. وفي وضعهم البدائي، يفتقر هؤلاء السكان إلى أدنى احترام للملكية الخاصة. فإذا لم تحدد بدقة تبقى مسألة الاستيلاء عليها صيدا سهلا. ولذا ينبغي ملاحقة المجرمين وإلقاء القبض عليهم وإرغامهم على إعادة الأراضي إلى أهلها. وهنا يظهر صدام على مستوى القيم التي سيؤدي إلى موت كوك، الذي كانت قضيته الأولية هي سرقة آلة قطع (cutter).

وتعد التجارة جزءاً من مفهوم أوسع للتبادل؛ فهي أسلوب من الأساليب، يعد فهمه طريقاً آخر منها. وكلاهما يواجه صعوبة الحاجز اللغوي. ففيما مضى كان يطرح ذلك مشكلة في تبادلات العالم الجديد، ولا أدل على هذا من الصعوبات التي لاقاها كورتي (Cortés) في إيجاد مترجمين. والمشكلة نفسها عانى بسببها كوك عبر بحار الجنوب حيث يمكنك إيجاد مترجم كفؤ في مجموعة من اللغات، لكنه من دون ذلك في لغات ينطق بها أهالي جزر أخرى. إذن كيف تفهم «الآخر» إذا كنت عاجزاً عن فهم لغته أساساً؟ فلغة الإشارة محدودة؛ ولفهم أعراف وعادات السكان الأصليين، لا بد من إتقان لغتهم. ولم يتعامل كوك مع السكان الأصليين كمغمغمين (babblers) أي همجيين يصدرن صوتاً أخرق، كما فعل هومير من قبل. والحضارة الأوروبية مهتمة بفهم «آخريها» (its Others)، ما يعني حرصهم على اكتساب اللغات الأجنبية بدل الانتقاص من شأنها.

ولم يكن هناك أي حرص على معرفة الآخر بين اليونان القدامى. وإن الهرمنيوطيقا (Hermeneutics) هو فن التفسير الذي قد ترجع جذوره إلى الإله اليوناني هيرميس (Hermes)، الرسول، ولكن اليونانيين المتحضرين لهم اهتمام ضئيل بتفسير النصوص اللفظية لـ «الآخرين». وكانت تلك المهمة الموجهة خاصة إلى النصوص المكتوبة ملقاةً على عاتق دارسي الغرب الحديث وأتباعهم. ومن القرنين السادس عشر والسابع عشر فصاعداً ستكون الهرمنيوطيقا سمة أساسية للحضارة في شكلها الأوروبي. وقسم أساسي من الهرمنيوطيقا سينصب بدوره على حب تعرف الآخر، أي الرغبة في الاطلاع على وجهة نظره وإلا فكيف يتسنى فهمه؟ (*) ومن ثم وفي سياق حديث مفاجئ، يتعاطف كوك مع شكوك السكان الأصليين: «أنا أتفهم الطريقة التي يجب أن ينظروا إلينا بها، إذ كان من غير الممكن أن يطلعوا على مكيدتنا، ودخلنا أبوابهم من غير أن يجروؤا على معارضتنا ... بفضل تفوق أسلحتنا النارية. وفي ظل هذه الظروف، ترى أي نظرة سيشكلونها عنا؟» (16).

(*) كتب الفيلسوف الألماني هانس - غيورج غادامير المشهور بنظرياته في الهرمنيوطيقا: «لن نتمكن من الفهم ما لم تكن لدينا رغبة في الفهم، أي بالأحرى بأن يقال لنا شيء». [المحرر].

الحضارة باعتبارها أيديولوجية استعمارية

وعلى نحو مماثل، يقوم كوك بمقارنات متواصلة بين أعراف السكان الأصليين والأعراف والعادات الأوروبية. ولم تكن دائما هذه المقارنات في مصلحة الأوروبيين. وهكذا، راح يسعى إلى فهم ديانة السكان الأصليين ويثني على حرافتهم في تكهنهم بأحوال الطقس ويقر بتفوق عدتهم في اصطياد السمك ويطريهم على ممارساتهم الأخرى، كما تمت مقارنة انفتاحهم العرضي على طرق أخرى برفض طاقم كوك - باعتبار ذلك ابتكارا غير مقبول - لتعليماته الرامية إلى منع الاستهانة بالآخر، بل إن كوك تعامل مع ممارسة شعب تاهيتي للمواضيع الممنوعة (taboo) (*) باحترام وتفهم.

ولكن موقفه منقسم إلى حد الانفصام الشخصي، إذ يتغير على ما يبدو مع مرور الأيام؛ فهو يثني مثلا على الهيئين لكونهم «واعين بمنزلتهم المنحطة، وهذا سلوك يعفي بشكل مماثل شخصيتهم الوطنية من الكبرياء المنافي للعقل لدى الياباني الأكثر تهذبا ومواطن غرينلاند (Greenlander) الأكثر خشونة»⁽¹⁷⁾. وباختصار إنهم يدركون مكانهم، وأن العري في كثير من الجزر يشكل تحديا لكوك؛ فالملابس بالنسبة إليه أساسية للحضارة بشكل واضح (أو لما يسميه توماس كارلايل بالثقافة). وإن الافتقار إلى غطاء محتشم كان مرتبطا بالاختلاط الجنسي الذي رأى فيه كوك علامة من علامات الحالة المتوحشة، غير أن آخرين بطبيعة الحال مثل الفرنسيين بوغانفيل (Bougainville) وديدرو (Didrot)، يثنون على هذه الحرية انطلاقا من سلوكات أخلاقية بورجوازية. وعندما أظهر السكان الأصليون ممارسات تخضع لتصنيفات اجتماعية، أثنى كوك على هذه العلامة الحضارية التي تميزهم. ومن ناحية أخرى، وفي زلة غير عادية، يشير إلى سكان نيوزيلندا باعتبارهم هنودا، ليضعهم في مكانة المخلوقات المنحطين من العالم الجديد، وإن العودة إلى المقت والبغضاء دائما هي ما كان تحت السطح.

ومقدمة الموقف الأخير تتمثل في أكل لحوم البشر. وكما يقول كوك «لقد تملكنا الخوف» لدى مشاهدتنا عظام جسم بشري وهو يقطع إربا إربا. وكان الدليل موجودا في كل مكان وبشكل متكرر بل وتمثل أيضا في اشمزاز كوك من ذلك. وفي تبصرة

(*) التابو لفظ من أصل بولينيزي (Polynesian)، لوحظ للمرة الأولى من قبل الملاح جيمس كوك خلال زيارة جزيرة تانغا جنوبي المحيط الهادي. وللمفهوم دلالات متعددة، بيد أنه يعني أصلا منع أو تحريم عمل ما بناء على الاعتقاد بقداصة موضوع ما، أو بالناتج الخطر من وراء عمل ما. أقام سيغموند فرويد أفكارا أساسية في منهج التحليل النفسي على مفهوم التابو. [المحرر].

مفاجئة، وهو يعلق على دليل واضح على أكل لحوم البشر في نيوزيلندا، يلاحظ كوك التالي: «لنتأمل ماذا يعني أن يكون إنسان متوحش في حالته الطبيعية، بل حتى بعد أن يصبح إلى حد ما متحضرا». إن لسكان نيوزيلندا لا محالة نصيبا من الحضارة [وهذا وصف في حد ذاته يتجاوب وأهداف دراستنا]. ويعد سلوكهم بالنسبة إلينا سلوكا شجاعا ولطيفا ويملكون بعض الفنون⁽¹⁸⁾. ويتضمن كل ذلك المعرفة اللاشعورية التي تفيد بأن الرجل المتحضر قادر على أن يتمثل أيضا سلوكا غير حضاري. وعبر كوك قبل فرويد عن المعرفة التي تفيد بأن الحضارة هي بمنزلة طلاء خادع لانفعالات مجهولة. وأما بالنسبة إلى بعض المفكرين بمن فيهم ميرابو، فالدين هو أساس الحضارة بما أنه يلين الانفعالات. وعلى الرغم من أن موراي كان معاصرا لكوك غير أن هذا الأخير كان أقرب إلى موقف عصر التنوير من الدين، إذ تبنى نظرة أكثر شكية وعلمانية وأبدى الملاحظة التالية بشأن سكان تاهيتي: «لم نكن قادرين على الحصول على معرفة واضحة ومتماسكة بسبب ديانة هذا القوم: وجدناها مثل ديانة معظم البلدان الأخرى الموهلة في الأسرار والمرتبكة بالتناقضات الواضحة»⁽¹⁹⁾. وعلاوة على ذلك، جلب كوك إلى ملاحظاته حول الموضوع، التسامح وموقف مشارك ملاحظ حضر بعض احتفالات السكان الأصليين. وثمة ما يدعو إلى السخرية إذن بشأن الظروف التي اغتيل فيها كوك بهائيتي. وعلى الرغم من تفادي الخوض في هذا الموضوع، يبدو أن كوك أصبح محبوبا لدى السكان الأصليين. ولما اعتبروه مثل الإله أو كما ادعي - مثلا ألبسوا أوثانهم كسوة حمراء تماما مثلما فعلوا مع القبطان كوك - عادوا في نهاية المطاف إليه والتهموه⁽²⁰⁾. كان ذلك على ما يبدو حدثا عرضيا مرتبطا بالخصوصية؛ فالسكان الأصليون سرقوا آلة قاطعة، ورد رجال كوك بقتل السارق عن غير قصد وهددوا بأخذ الملك، ولكن السكان الأصليين الذين لم ترهبهم البنادق الأوروبية قهروا قوة كوك الصغيرة وأردوه قتيلا. وانقلب كالبان (Caliban)^(*) ضد سيده.

وأستطيع أن أمضي قدما في ذكر مزيد من التفاصيل، ولكنني أود الآن أن أضع سطرًا تحت ملاحظاتي معتمدا على تقرير كوك عن رحلاته. وما نشهد عليه في كل غزواته في الجزيرة هو لقاء بين «حضارة» في تجسيدها البريطاني وبين «السكان

(*) من شخصيات مسرحية شكسبير The Tempest، صور في المسرحية مخلوقا ممسوخا متجهما، وله جزيرة يسكنها وحيدا. بعض المفسرين يعتبره تجسيدا للسكان الأصليين الذين يعانون تحت نير الاستعمار. [المحرر].

الحضارة باعتبارها أيديولوجية استعمارية

الأصليين» في أستراليا. وقد يكون هذا الأخير خشناً أو متطوراً، لكن الحصيلة واحدة، إذ لم يسبق لكلا الشعبين أن التقيا: فالسكان الأصليون لم يلتقوا قط الرجل الأبيض من قبل ولا التقاهم البريطانيون قبل مجيء البواخر.

وماذا يحمل كل طرف من أفكار عن الآخر؟ إننا نفتقر إلى دلائل بشأن السكان الأصليين ولا ندرى أي شيء، تقريباً، عن كيفية نقل المعرفة إلى الآخر. من دون أدنى شك، أن ذلك لم يتم عبر الكتابة التي لم يكونوا يملكونها. ونذكر القليل عن موقف السكان الأصليين - الذين كانوا في الأغلب عراة - من الرجال البيض الذين يرتدون الملابس (ولم تكن النساء معهم بطبيعة الحال).

وإن الوضع مختلف تماماً مع الأوروبيين، إذ يعد تقرير كوك اكتشافاً كبيراً ليس فقط بالنسبة إلى الجزر، ولكن بالنسبة إلى قاطنيها أيضاً. إنه لم يسيطر فقط على الأرض، ولكن أيضاً على السكان الأصليين، ولو أن ذلك كان فقط على مستوى الحصول على معرفة عنهم (وهذا أمر معيب). وفي بعض الأحيان، أعيد السكان الأصليون إلى إنجلترا كتحف نادرة ليشكلوا دليلاً على التحف التي تم جمعها من أجل العرض في المتاحف. وبطريقة أخرى، لقد حُنطوا - إذا جاز التعبير - في التقرير الذي كتبه «كوك» وأصبح متاحاً للجميع في «عصر مقبل».

لقد كان اللقاء حتماً من جانب واحد. فماذا عن التحاضر إذن؟ في الأغلب كما يبدو، فرضت الحضارة الأوروبية على السكان الأصليين، إما في شكل هيمنة مادية حقيقية وإما في شكل تفوق فكري وثقافي. وإنه مثل القوس الخشبي المعقوف الذي اكتشفه كوك باعتباره جزءاً من أدوات يستعملها الأسترالي فارتدت على الساكن الأصلي. فبالنسبة إلى الأوروبي، كانت مسألة انتقاء قطع، قد تكون مفيدة في «الموطن الأصلي» لإثبات وجود السكان الأصليين. وفي خضم ذلك، أطرت اللقاءات إدراك الوعي بالذات من لدن أوروبيين يختلفون عن آخرين في امتلاك «حضارة» فريدة.

5

وسبق لي أن أشرت في رحلة كوك الثانية إلى وجود أنثروبولوجيين طبيعيين برفقته، فورستير الأب وفورستير الابن. وكان جوهان راينهولد فورستير (Johann Reinhold Forsters) رحالة ممتازاً قضى وقتاً في إنجلترا حيث درس إلى جانب

جوزيف بريستلي (Joseph Priestly) في أكاديمية وارينغتون (Warrington)، المدرسة المعارضة. وعندما انسحب جوزيف بانكس (Joseph Banks) من البعثة الثانية المخطط لها، تم تعويضه بفورستير بصفته طبيعياً أساسياً. وأصر هذا الأخير على أن يأتي ابنه جورج (Georg) أيضاً، البالغ من العمر ثمانية عشر عاماً. وقدم كل من الأب والابن تقاريرهما الخاصة عن الرحلة، إذ نشر الأول تقريره في *Journal and Observations Made During a Voyage Round the World* (1778)، والثاني في *Voyage Round the World* (1777). وتقرير جورج هو ما يهمنا في هذا الكتاب.

وإن ما نرى في هذه الرحلة وفي الكتابات اللاحقة هو أن مفهوم الحضارة يروم غايتين رئيسيتين، إذ تتمثل الأولى في الطريقة التي يتم التفكير بها في «الآخر»، ما يسمح للمرء بتحديد ما إن كان لطرف ما حضارة أم من دون ذلك. وإنه لمن السهل وضع الفارق. ولما وصف فورستير قطع رجال كوك لأشجار بعض الغابات في داسكي باي (Dusky Bay) بنيوزيلاندا، أشار إلى حقيقة أن ما تم القيام به في يوم عجز السكان الأصليون عن الإتيان به في مدة تقل عن ثلاثة أشهر مستعملين أدوات من حجر. وخلص إلى القول: «من غير الممكن تحديد تفوق الحضارة على الهمجية بشكل أوضح من التبديلات والتحسينات التي قمنا بها في هذا المكان»⁽²¹⁾. واسترسل متحدثاً عن «المزايا المتمثلة في النعم التي نشرتها الحضارة والدين المنزل في الجزء الذي ننتمي إليه في هذا الكون»، ألا وهو أوروبا. وفي مكان آخر، عقب على تفوق «سيادة القانون» الذي حل محل عنف المتوحشين، إذ يعزو ذلك إلى الزراعة التي تجلب «الغنى والرفاهية والحضارة»⁽²²⁾. وكما أشرنا سلفاً مع ميرابو، يعد التحسن المادي والدين والسلام السمات المميزة المزعومة للحضارة.

وإن الاتجاه العام الجريء لفورستير قد يضللنا، ذلك بأنه في حقيقة الأمر متناقض إلى أقصى الحدود مع فكرة تفوق الحضارة على أسلوب عيش السكان الأصليين. فهو عندما يصف سكان تاهيتي، ينسب إليهم فضائل البساطة والسعادة. وبعد فقرة رائعة، يختم بالقول: وهكذا، باقتصارهم على أسلوب حياتهم البسيطة، ووجودهم في بلد مبهج، فهم أحرار من قيود العناية، وسعداء في جهلهم». ويبدو

الحضارة باعتبارها أيديولوجية استعمارية

أن التفوق الأخلاقي والوجودي هو سمتهم المميّزة، بحيث إنهم في موقع يخول لهم تلقين الأوروبيين «العواطف الاجتماعية»، الحب والصداقة والتكتل ضمن جماعة⁽²³⁾. ولما كان فورستير يؤمن بشدة بهذه الطريقة في العيش وبهذا النبل، تمنى أن يفك الأوروبيون الارتباط بالسكان الأصليين في بحار الجنوب «قبل أن يبلغ الفساد - الذي هو بكل حزن سمة المناطق المتحضرة - هذا الجنس البشري البريء الذي يعيش هنا محظوظا في جهله وبساطته».

ويمكنه قول هذا على الرغم من وعيه بالمواضيع المحرم الخوض فيها وممارسة قتل الأطفال (التي يستنكرها). وعلى نحو مماثل، فهو أيضا عندما يثني على الطريقة التي يتعامل بها السكان الأصليون مع النساء، وهي سمة حضارية، يعترف في الوقت ذاته بعدم السماح لهن بالأكل مع الرجال. كيف يمكن تفسير هذا الجهل الواضح؟ يبدو أن الجواب يتجلى في بحث فورستير اليائس عن بديل لشرور الحضارة، في حين يتمسك بمزاياها. كان يحاول استكشاف «الأسس الحقيقية للسعادة البشرية والفضيلة»، كما عبر عن ذلك أحد الكتاب، وذلك «عبر بحث يخضع للتجربة». ولكن للأسف تعارض هذا المسعى مع ما هو مثالي، وضرب بما هو تجريبي عرض الحائط، وإن كان ذلك بشكل غير كامل، لأن فورستير كان بحق أنثروبولوجيا طموحا محاولا ترسيخ المثالي في تجربة الحقيقة الاجتماعية.

لقد قلت سلفا إن مفهوم الحضارة يخدم غايتين، بحيث تتمثل الثانية في السماح للأوروبي بفهم الكون، ومنحه أساسا أخلاقيا، وتقديم صفات سلوكية ونموذجية له من أجل التحلي بسلوك مناسب في الحياة الاجتماعية. فبالنسبة إلى حالة فورستير، يرتبط هذا العطاء برؤية تاريخية مثلها مثل قصة التنمية البشرية. وإنها رؤية موحدة حيث يجتمع الخاص والعام بشكل مقنع. وفي جزء حول الشعر الهندي: «حول الثقافة المحلية والعالمية» (1791)، تناول من جديد الموضوع الذي تطرقت إليه سابقا وكتب بشأنه ما يلي: «لا بد من أن ينصهر المحلي والخاص في العام إذا ما أردنا التغلب على الأحكام الجاهزة الموسومة بالانحياز». لقد حلت العالمية محل الشخصية الأوروبية الخاصة، ونحن في طريقنا إلى أن نصبح شعبا مثاليا منفصلا عن النوع البشري، إذ بفضل معرفته - وقد أضيف جماليته وكذا كماله الأخلاقي - يمكن أن يلعب بممثل الجنس البشري برمته»⁽²⁴⁾.

وإننا نسمع هنا أصوات التاريخ الحدسية، وفكرة التقدم والتعامل مع النوع البشري باعتباره فردا مستقلا وعقلا متميزا. وفي الأغلب مفهوم الحضارة هو أنها تلك التي تجسد العالمي، وتترفع عن التفاصيل المبتذلة للخاص والآخر. والكل يتوق إليها، وقد تمثل النور المضيء للجميع. وتفوق الأوروبيين ليس مرده إلى منازلهم الرفيعة المتأصلة، بل يعود إلى وجودهم في صدارة التاريخ. وبالنسبة إلى فورستير، ليس العرق، مثلا، من يتحكم في رحلات كوك، وإنما التقدم إذ يمكن أن يبلغه كل الناس. وإيجابية المناخ ليست مصيرية في سلم التقدم، كما بين فورستير ذلك، من خلال مقارنة قبيلتين في الموقع العام نفسه، مع اختلاف شديد في مستويات الإنجازات.

وخلاصة القول هي أن فورستير يوضح لنا إمكان استخدام مفهوم الحضارة وسيلة للتفكير في «الآخر» والارتباط به، وطريقة لفهم أخلاقي وفكري للعالم، والأخذ بالملاحظات المدرجة في رحلات كوك. وقد أضاف إليها ملاحظاته الخاصة به، وتقييمات فلسفية أنثربولوجية؛ ومن ثم فهو يمثل حالة إضافية لتاريخ دقيق وموجز في دراستنا لظاهرة الحضارة ومضامينها في نهاية القرن الثامن عشر.

6

وفي العام 1793، قاد اللورد مكارتنى (Lord Macartney) سفارة في الصين بغية تأسيس علاقات مستقرة مع الإمبراطور كييلونغ (Qianlong). وكان اللقاء هنا، على عكس ما وقع في بحار الجنوب، مع «آخر» له مطالب متساوية بحقه في أن تكون له حضارة تضاهي حضارة الغرب أو تتفوق عليها. واعتبر المؤرخون سفارة مكارتنى إخفاقا، غير أن فحصا دقيقا يظهرها على أنها لقاء شرق كيبلنغ (Kipling) وغربه، التي كانت حصيلته مضطربة وغامضة، مع ظهور مكارتنى مظهر البطل الكوزموبوليتاني. وإن عمله *Journal* الذي انتهى في العام 1794 (ولم ينشر إلا لاحقا) أصبح نصا رئيسا في القصة برمتها.

لقد رأى العديد من الناس، في القرنين السابع عشر والثامن عشر، أن الصين، في واقع الأمر، حضارة متفوقة على أوروبا. لكن طرأ على هذا التصور تغيير في القرن الموالي. تغيير يجب ألا يحجب رؤيتنا عن الفترة السابقة؛ فانطلاقا من زمن رحلات

الحضارة باعتبارها أيديولوجية استعمارية

ماركو بولو (Marco Polo) إلى زيارات اليسوعيين (Jesuits)، كان يشهد للصين - على نحو لا لبس فيه - بكونها جزءا غنيا وقويا ومتقدما جدا من العالم. كما أنها أكبر البلدان من حيث الكثافة السكانية في الوجود، حيث وصل تعداد ساكنتها إلى نحو 400 مليون نسمة في القرن الثامن عشر. وكانت تمثل صورة ذاتها مركز العالم، المملكة الوسطى.

وإن الكلمة التي زودنا بها الدارسون الصينيون والمقابلة لمفهوم «حضارة» هي وينمنغ (Wenming)، لكن لها حمولة دلالية تختلف عن تلك الموجودة في كلمة حضارة كما استخدمها ميرابو والأوروبيون الذين جاءوا من بعده. وإنها تشير في الأساس إلى شرعية السادة الصينيين الذين حكموا منذ عهد الملوك الحكماء الأسطوريين وفق تيان مينغ (Tian Ming)، أي «انتداب الرب». وقد عبر عنها أحد الكتاب «كل ما تحت السماء، وتم تفسيره بشكل مختلف، بالإمبراطور أو الصين أو العالم، قُدِّم كإقطاعة لأفضل رجل فيها، اعترِفَ له بكونه تيان تسي (Tian Zi)، أي ابن الرب»⁽²⁵⁾؛ وعليه أن يحكم مثلما حكمها الرب. وأما كيف يتم الحكم، فذلك مبين بوضوح في أعمال كونفوشيوس (Confucius) وأتباعه.

وإن المعتقد التقليدي الكونفوشيوسي يرر تأسيس الحكم الاستبدادي بقيادة الإمبراطور، ويبرر في الوقت ذاته تأسيسه سلطة أخلاقية وأيديولوجية منظمة لكبح تجاوزاتها. وباعتبار الصين مالكة انتداب الرب، فهي تتمتع بحق - وغالبا بقوة - انتزاع الجلال والتقدير من جيرانها. وليس ثمة أمر يتعلق بتبادل مشترك أو متساو، إذ الصين باختصار هي المتفوقة. وكما عبر عن ذلك كاتب آخر، كانت الصين «حضارة بعاداتها ودياناتها وسلوكاتها وطرق لباسها وحفلاتها وفنونها ومواردها الطبيعية الوافرة، والسلع المصنعة المختلفة التي لا حصر لها». وبهذا الإرث الذي يَحْمِلُهُ الإمبراطور، خاطب الهولنديين في العام 1656 الذين كانوا يبحثون عن العلاقات التجارية على هذا النحو: «تعلمون من مكان قاص وتشوقون لفضيلتنا وحضارتنا وتحترمونا وتعجبون بنا، إننا بمنزلة العاهل والأب لكم»⁽²⁶⁾.

وفي إطار سفارة ماكارتي، نشهد «صدام» حضارتين. وكل حضارة تحدث صورة ذات الأخرى. وكما فعل مع الهولنديين من العام 1656، خاطب الإمبراطور السفير البريطاني بعبارات فيها استعلاء: «نحن - بركة السماء - الإمبراطور، نخبر ملك

إنجلترا أن ينتبه إلى وصيتنا. على الرغم من أن بلدكم - أيها الملك - توجد في المحيطات البعيدة، غير أن ميول قلبكم إلى الحضارة التي أرسلت إليها بالخصوص مبعوثا لتقدم باحترام رسالة دولة، وقطع مبعوثكم البحار إلى أن وصل إلى قصرنا ليسجد ويقدم التهاني بمناسبة الميلاد الإمبراطوري ويقدم المنتوجات المحلية، ومن ثم إظهار إخلاصكم»⁽²⁷⁾. وبينما اعترف ماكارتي بقوة مضيفيه الصينيين وغناهم وأعجب بنقائهم، لم يبد أي استعداد لأن يقر بتفوقهم. وأصبح السجود رمزا لهذا الاختلاف في التصور. وكان ماكارتي مستعدا لأن يسجد للإمبراطور لو كان في إمكان عدد السكان الموجودين في الصين السجود للملك البريطاني. وفي المقابل، كان ماكارتي مستعدا لأن يخر ساجدا على ركبة واحدة كما يفعل مع ملكه.

ويجسد الإيماء الرمزي مسألة الحضارة في كلا الجانبين؛ فبالنسبة إلى الإمبراطور الصيني الذي يقوم حقه في الشرعية أساسا على انتداب الرب الممنوح، يعد مفهوم المساواة العالمية غير مستساغ تماما. وإن إقرار مسألة كونه ملكا من بين الملوك الآخرين - مثله مثل ملك مغمور عبر البحار - تعني زعزعة أركان حكمه حتى النخاع. وسيمتد ذلك إلى قلب الحضارة الصينية ليضربها في العمق. ومع ذلك، بالنسبة إلى المبعوث البريطاني إن تقبل النظرة الصينية للأشياء يعني التسليم بالدونية على مستوى الحضارة التي هي إنجاز غربي وعلى وشك أن تصبح متفوقة على الحضارة الصينية. وتلكم هي الوضعية الحقيقية. كما أظهرها الاستيلاء البريطاني في أول الأمر على ماكاو (Macao)، بعد مرور عقد من الزمن العام 1802.

وإلى حدود العام 1793، لم تظهر هذه الحادثة. نحن على حافة استقبال تحول يلوح في الأفق. ومازال لم يرتح المطالبان بحقهما في «الحضارة» كل منهما للآخر. وفيما سيأتي، سأستكشف فقط من وجهة نظر الأوروبي - أما الرواية الصينية فتمثل قصة أخرى سنعرضها في الفصل الأخير من هذا الكتاب - مع ماكارتي باعتباره مرشدنا، لأنه كان على دراية بالإنجازات الصينية، ومستعدا للثناء عليها في الوقت ذاته. ومن ثم، كتب عن استقباله بأنه يظهر «ذلك الوقار الهادئ والرفعة الرصينة للعظمة الآسيوية التي لم تبلغها الدقة الأوروبية إلى يوم الناس هذا». وأعجب بالزراعة الصينية وجمالها، واعتبر الصينيين «بكل يقين أفضل المزارعين في العالم». كما أقر بدقة الصينيين الباعة في الفنون «خاصة في صناعة مواد الحرير وبعض

الحضارة باعتبارها أيديولوجية استعمارية

أنواع ملابس القطن»، وسلم بامتيازهم خاصة في صناعة الفخار، أي إنتاج الخزف الصيني. وفهم أن الصينيين متقدمون في العلم والتكنولوجيا. وفي قطاره، جلب ماكارتني الكرات الأرضية والساعات وجهازا يظهر حركات الكواكب بمنزلة هدايا للإمبراطور. ومع ذلك، وكما لاحظته بنفسه سبق أن كان لمضيفيه أجسام كروية وأدوات مبيان وساعات ونموذج يمثل النظام الشمسي و«آلات موسيقية ذات حركات ذاتية لهذه الصنعة البديعة المتوافرة بكثرة، حتى أن هدايانا بدت حتما زهيدة أمام ما لقيه هناك»⁽²⁸⁾.

لقد كان الصينيون يفتقرون إلى صناعة أولية كانت بدأت في بريطانيا العظمى إلى جانب استعمالها الكامن في الحرب. وأحس ماكارتني بأنه على الرغم من إحراز الصينيين تقدما في مجال الفهم العلمي والتكنولوجي، لم يستخدموا معرفتهم بشكل فعال جدا، ولا هم كانوا متحمسين للمضي قدما في هذا الاتجاه. وهكذا، لما عرض ماكارتني على المسؤولين الصينيين مصابيحهم له في منطاد الهواء الساخن الذي أتى به، رفضوا هذه «التجربة». وأظهروا وعيا محدودا بأن المنطاد نذير أو رمز للتفوق الغربي في المستقبل في مجال العلم والتكنولوجيا الذي سيتجلى لاحقا في شكل سفينة مدفعية.

ومع ذلك، في العام 1793، قيم ماكارتني الحضارة الصينية انطلاقا من ميزات تتمثل في الإنتاج الزراعي والاستقرار والحكومة ودمائة الأخلاق وغيرها، على نحو يشبه عموما ما يوجد في الغرب. ولا شك في أن له تحفظات حتى عن دماثة الصينيين، خصوصا ما يتصل بالنظافة، إذ وجد أناسا ذوي منزلة راقية يبصقون على نحو قذر «في الغرف دون لطف». ولم ترق لذوقه طريقة أكلهم لأنها مثلا كانت تفتقر إلى استخدام شوكة الطعام و«كانوا قذرين... ويأكلون الثوم»، ولم يوفروا في المقابل دورات مياه.

ولكن كان أيضا على دراية بالهفوات الأوروبية المماثلة. ومن ثم لما كان يعبر عن أسفه الشديد للعادة الصينية المتمثلة في ملزمة القدم، كان أيضا يتذكر اهتمام أبناء بلده بالأحذية الضيقة ذات الكعب العالي والأبازيم الثقيلة (Ponderous buckles)، فضلا عن الكورسيهات (أو المشد) التي كانت تشويهات مشابهة. وباعتباره متحضرا، كان ماكارتني واعيا بوجود بعض القضايا الكلية بين بني البشر

من قبيل الحاجة إلى تعديل شكلنا «الطبيعي» وزخرفته، والذي تصادفه «أقوام من أمم أوروبا الأكثر تأدبا إلى سكان الجزيرة الأكثر وحشية في بحار الجنوب». ويقول لنا باعتباره أنثروبولوجيا كونيا: إنه «خلال السفر... متى صادفت شيئا فريدا أو خارقا، بذلت - كعادي - قصارى جهدي كي أتذكر ما إن كنت قد رأيت شيئا مشابها له في مكان ما. وبمقارنة هذه الأشياء مجتمعة وتحديد أوجه الشبه والاختلاف بينها، يمكن أحيانا اقتفاء أثر أصل المبادئ المشتركة والعادات والسلوكات واستكشافها في أمم تبعد بعضها عند بعض مسافة طويلة».

ولنبق دائما مع ماكارتي وفورستير ونقل أنهما ربما ليسا زميلين في الملاحظة، ولكنهما بكل تأكيد زميلان بالروح؛ إذ كان كلاهما يبحث عن مبادئ عامة تنظم الطبيعة البشرية والعلاقات. وقاما بذلك على طريفي نقيض باعتبارهما متحضرين، حيث قام فورستير برحلة إلى بحار الجنوب التي تضم سكانا أصليين شبه همجيين، في حين سافر ماكارتي إلى الصين حيث الحضارة المتقدمة. وفي هاته المرايا المتباينة، كانا يبحثان عن انعكاس الحضارة الأوروبية والتدبر فيها. وكانت روايتهما عن الحضارة سخية؛ إذ لاحظ ماكارتي أن الصينيين بكل صراحة شعب فريد من نوعه، لكنهم شعب يتشكل من المواد نفسها، وتحكمهم مشاعر شبيهة بمشاعرنا». لقد فهم السبب الذي دفعهم إلى الشك في نوايا الزوار الإنجليز الذين غالبا ما كانوا يتصرفون بعجرفة وازدراء لما عجزوا عن فهمه. ولكن اختلف ماكارتي مع معظم المواطنين، أو على الأقل الكثير منهم «وأعلن أنه لا شيء يمكن أن يكون أكثر تفضيلا من الحكم على الصين انطلاقا من معيار أوروبي ما». وبتشديد ماكارتي إنسانية وعاطفة مشتركة، وتقبل اختلاف الآخر، يكون قد عكس تعريف الأنوار المتسامح، لمفهوم الحضارة. وأنه شكل من أشكال العلاقة الاجتماعية المنفتحة على كل الشعوب التي توصلوا إليها هم أنفسهم بطرق ودرجات مختلفة، إذ كانت تقوم على التحسن، وليس على ماهية من قبيل العرق. ولكن للأسف، إن التمييز العنصري هو الذي أصبح يميز بشكل متزايد الحضارة الأوروبية التي وقفت في مواجهة الشعوب الأخرى بحلول العقود الأولى للقرن التاسع عشر. وفي هذه المرحلة، أصبح مفهوم الحضارة يشكل حاجزا أمام أي فهم حقيقي للآخر، بل على النقيض من ذلك، فقد سخر كأيدولوجية يتم من خلالها إدانة «الهمجيين»، أي الدونيين، والسيطرة عليهم.

الحضارة باعتبارها أيديولوجية استعمارية

وإذا ما استبقنا فصلا قادمًا، فسيكون في إمكاننا رؤية حجم رداءة الوضع لدى قراءتنا كلمات اللورد بالميرستون (Lord Palmerston) في العام 1850: «إن موعد ضرورة تغيير الوضع إيجابا في الصين مقبل بسرعة فائقة».

وبوضعها في خانة «الحكومات نصف الحضارية» - ما أبعدنا عن تقرير ماكارتنى المنصف! - يؤيد بالميرستون (Palmerston) الحل نفسه الذي يحتاج إليه التلاميذ المتمردون: «يجب عليهم فقط ألا يروا العصا، بل يجب أيضا أن يحسوا بها وهي تنال من أكتافهم»⁽²⁹⁾. وفي مطلع العامين 1802 و1808، استعمل البريطانيون «العصا» في ماكاو. وبحلول العام 1842 وحرب الأفيون مع الصين، كانوا يلقون بهم أرضا بقوة شديدة. وبعد مرور ثماني سنوات، استطاع بالميرستون الإعلان عن سياسة كانت بالأمس مجرد سلوك منتشر.

وفي قلب هذه الصيغة الجديدة للحضارة يوجد مفهوم العرق باعتباره أساسا في المطالبة بحق التفوق. وكان يرى اللورد البريطاني أن الحضارة تفرض عليه واجب «الدم» ليحكم الآخرين جميعهم. وأصبح التمييز العنصري الخبيث جزءا من صورة ذاته. ومن خلال الإشارة إلى أجزاء من الخطابات الدماغية من التخمينات الأنثروبولوجية في نهاية القرن الثامن عشر، يبدو أن التمييز العنصري تقوى واستفحل انطلاقا من تجربة البريطانيين في الهند في مستهل القرن التاسع عشر (حيث تم طرده في خضم ذلك، كمنافس نفعي لهم)، وانطلاقا من حاجات الإمبريالية البريطانية. وبعد ذلك بقليل، سيلقى التمييز العنصري دعمه من «الداروينية الاجتماعية» (Social Darwinism). بل حتى قبل نشر كتاب أصل الأنواع (*Origin of Species*) في العام 1859، ظهر مع ذلك التمييز العنصري كأن له أسسا علمية كما في كتابات محققين من قبيل بافون (Buffon) و لينايوس (Linnaeus)، خاصة حاليا في عمل غوبينو (Essai) «Gobineau» (*sur l'inegalité des races humaines*) (الذي ترجم القسم الأول منه في العام 1915 تحت عنوان The Inequality of the Races) ونشر خلال الفترة من 1853-1855، وتم إهداؤه إلى ملك هانوفر (Hanover) جورج (George) الخامس.

إننا بعيدون كل البعد عن صين ماكارتنى باعتبارها حضارة محط إعجاب، وتطالب بحقها فيها على نحو مماثل. لقد أقصي الصينيون من هذا المستوى من التقدم باعتبارهم شعبا أصفر، وأصبح العرق مصيرا ومحددا للحضارة، كما أصبح العلم أيديولوجية مثله مثل مفهوم الحضارة نفسه.

لقد نظرنا في ثلاث حلقات من قصة الحضارة باعتبارها مفهوما في نهاية القرن الثامن عشر، وتعاملنا معها كجزء من مضامينها، بحيث شكلت رحلات كوك إلى بحار الجنوب وتقريره عن هذا المكان، وتقرير فورستير عن إحدى تلك الرحلات، وسجل سفارة ماكارتي في الصين، نصوصنا الرئيسية التي تمكننا من محاولة الاستكشاف. وكانت أولى الحلقتين تسعى نسبيا إلى البحث في المجتمعات «البدائية» قصد فهم «الآخر» وفق منظاره إلى حد ما، باعتباره مجموعة فريدة، وباعتباره أيضا صورة إيضاحية للطبيعة العامة للبشر التي تعبر عن نفسها بطرق مختلفة. وفي عملهم المتصل بهذا المجهود، كان كوك وفورستير يبحثان عن فهم أصول الحضارة في الدين وتعريفها، وترتيبات الملكية وطرق الزواج وعاداته وسلوكاته، وغير ذلك. وكان لقاء ماكارتي بدوره مع حضارة متقدمة، لكن كان يحمل غايات مماثلة في ذهنه إلى جانب الرغبة البسيطة في تسجيل الانطباعات كما عاينها.

وفي كل هذه الحالات كانت الحصيلة هي تعريف الحضارة الأوروبية، أو إعادة تعريفها، وتحديد موقع الآخر. ولما كان الغرب يرى نفسه في مرآة الآخر، تمكن من التفكير مليا في نفسه وفي هويته، وكان تفكيراً حميدا على العموم. ومع ذلك، وفي غضون عدة عقود، حدث تشويه لما كان يرى في المرأة. واتخذ الآخر مظهر عرق وضيع، يدان بكونه نصف متحضر، وعليه أن يخضع لسيطرة حضارة متفوقة، أي الحضارة الأوروبية. واستبدلت بأيدولوجية استعمارية حميدة - بما أن كلا من كوك وفورستير وماكارتي كانوا إلى حد ما يحملون هذا الموقف الاستعلائي الخادم للذات - بشكل متزايد أيدولوجية استعمارية أكثر وحشية تتنكر في قناع حضاري.

الحضارة باعتبارها أيديولوجية أوروبية

I

في القرن الذي تلا رحلات كوك وفورستير وماكارتني، أصبح خطاب الحضارة معلقاً في سماء أوروبا وفي مستعمراتها ومن سيتبعها، من دون الفصل فيه. وبعدها استُحضر هذا المفهوم في منتصف القرن الثامن عشر، باعتباره ابتهالاً (mantra). وكان بطبيعة الحال، يتخفى وراء إدوارد غيبون (Edward Gibbon) الذي كتب في العام 1776 حول سقوط الإمبراطورية الرومانية (ولو أنه لم يستعمل كلمة «حضارة»). كما كان المفهوم حاضراً في عمل بورك (Burk) تأملات حول الثورة في فرنسا (*Reflections on the Revolution in France*)، في العام 1790 الذي يرى فيه الثوار همجين جدد، ليهاجم بذلك «قيمنا، وحضارتنا، وكل الأشياء الجميلة المرتبطة بأخلاقنا وبحضارتنا»⁽¹⁾. وفي مستهل

«يتساءل الناس: هل الحضارة خير أم شر؟»

المؤلف

العام 1772، رفض الدكتور جونسون (Johnson) إدراج هذه الكلمة في قاموسه (Dictionary) في طبعته الرابعة. ويخبرنا بوسويل (Boswel) الأمين، عن السر وراء هذا الرفض في هذه الكلمات: «لم يقبل بكلمة حضارة، واكتفى فقط بكلمة كياسة. ومع كل احترامي له، أظن أن كلمة حضارة المشتقة من فعل حضر، هي أفضل في معناها المقابل للهمجية من كلمة كياسة⁽²⁾».

وكما هي الحال في أغلب الأحيان، كان جونسون يخوض معركة خاسرة؛ ليس فقط في قرنه، وإنما أيضا في القرن التاسع عشر. ولم يكن في وسع أي قاموس تجنب هذه الكلمة في المستقبل؛ إذ ظهرت في عناوين أعمال لا حصر لها، وقد توجد أكثر في محتويات كتب عديدة، وأثيرت في سياقات كثيرة حيث استعملت بالخصوص في التعريف بأوروبا، باعتبارها نموذج الحضارة مقارنة بأماكن أخرى، ومن ثم منحها بشكل متزايد بهذا المجهود، انطبعا عرقيا لفصل الشعوب المفضلة عن السلالات الأقل تفضيلا. وسأختار ثلاثة أعمال من أصل أعمال عديدة يمكن استخدامها في التمثيل لهذا التطور؛ فهي تمثل جميعها من نواح عدة نموذجاً لما أنا بصدد التعامل معه باعتباره أيديولوجية أوروبية.

وأما العمل الأول فيتمثل في كتاب تاريخ الحضارة في أوروبا (*Histoire générale de la civilisation en Europe*) لمؤلفه، فرانسوا غيزو (François Guizot) والذي أتبع بشكل سريع بمؤلف تاريخ الحضارة في فرنسا (*Histoire de la civilisation en France*). وأما العمل الثاني الذي يعيننا، فعنوانه: مقال في عدم المساواة بين الأجناس البشرية (*Essai sur l'inégalité des races humaines*) لمؤلفه آرثر غوبينو (Arthur de Gobineau)؛ فعلى الرغم من أن عنوانه لم يضم كلمة «حضارة»، فهي موجودة في العديد من عناوين الفصول. بالإضافة إلى عملي تشارلز داروين (Charles Darwin) الذي ربما يثير الدهشة ونحن نذكره في هذا السياق، ويتعلق الأمر بالخصوص بكتابه رحلة بيغل (Voyage of the Beagle) و«أصل الإنسان» (Descent of Man). وكان بإمكانني أيضا فحص أعمال شخصيات من قبيل هنري توماس باك (Henry Thomas Buckle) وكتابه تاريخ الحضارة في إنجلترا (1857) (*History of Civilisation England*) أو ماثيو أرنولد (Mathew Arnold) ومؤلفه الثقافة والفوضى (1869) (*Culture and Anarchy*) أو العودة إلى الكتاب الألمان أو الإيطاليين، أو الإسبان لكي ألزم بالبقاء فقط داخل السياق الأوروبي.

الحضارة باعتبارها أيديولوجية أوروبية

واخترت غيزو (Guizot) لأن عمله كان محاولة مبكرة ومؤثرة للغاية لتحديد مضمون الحضارة الأوروبية، (كما تستمر محاولة مؤلفينا في الفصل السابق في القيام بذلك) متوسلة بأسلوب جميل لتحليل أسباب تفوقنا على الآخرين، وركزت على غوبينو لأن عمله أصبح بياناً كلاسيكياً (بغض النظر عن مزاياه العلمية والأدبية التي فيه منها القليل أو لا شيء بالمرّة) في عصره وعصرنا على حد سواء، للحجة العنصرية لهذا التفوق. كما أثرت داروين لأن إنجازاته الرائع بخصوص نظرية التطور حملت معها مسحة عنصرية باطنة (وأحياناً إحياءات) تدخل ضمن الثقافة الأوروبية برمتها وخطاب حضارتها.

2

وفي العام 1827، بدأ فرانسوا غيزو بتقديم سلسلة من المحاضرات في السربون وتم نشرها بعد مرور عام في كتاب ترجمت عنوانه على هذا النحو: تاريخ الحضارة في أوروبا (*The History of Civilization in Europe*). وكان الموضوع الذي يتناوله سياسياً للغاية، بما أن تلك الفترة كانت تمثل السنين الأخيرة من الإصلاح، وقدمت محاضرات غيزو مرآة بالنسبة إلى مواطنيه، وكذا إلى بقية سكان العالم. والحقيقة أن استعماله يذكرنا بفكرة أن النقاشات التي تدور حول الحضارة دائماً ما تتناول الأحداث الراهنة بقدر ما تتناول التحقيق العلمي، (وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك في حالة ميرابو، وينطبق ذلك منطقياً على الكتاب الذي بين أيدينا). وفي واقع الأمر أزاحت الثورة المتعاقبة عام 1830، تشارلز العاشر، من السلطة وأتت بما يسمى بملكية لويس فيليب (Louis-Philippe) البرجوازية. وأصبح مؤلفنا وهو واحد ممن كانوا يخدمونه، رئيساً للوزراء في العام 1840، وبقي في هذا المنصب إلى أن أطيح بملكية يوليو (July Monarchy) في العام 1848 واستبدلها بالجمهورية الثانية. وهكذا كانت محاضرات غيزو نقطة انطلاق من نوع ما لانخراطه الفعال في الحياة السياسية، هذا الانخراط الذي نال من سمعته، لاعتباره في نهاية المطاف بمنزلة خادم خنوع لمصالح الطبقة المتوسطة. وكانت مساهماته بعد ذلك كمؤرخ غامضة.

وبينما كان مؤرخاً ومناقشاً للحضارة، فإننا أصبحنا مهتمين أكثر بغيزو الوزير السابق من دون إغفال السياق السياسي الذي عاش فيه. وإذا ما عدنا إلى محاضراته التي ألقاها في العام 1827، فسنجد أن غيزو كان يقترح نظام حكومة تمثيلية يعتمد

على إمكان الإصلاح عوض الثورة في فرنسا آنذاك. بل أكثر من هذا، كان يضع توصياته في إطار فلسفي وتاريخي واسع - إنه إطار فلسفة التاريخ - كان يبحث عن تحليل طبيعة أوروبا ومؤسساتها وتمييزها عن آخرين. وإن هذا الجزء من عمله هو الذي استمر إلى ما بعد الظروف السياسية العاجلة لإنتاجه؛ فلهذا السبب بالأساس الذي - مثلا - دفع «توكفيل» إلى أن يشارك الجمهور ويقدم بعد ذلك إحياءات غيزو في كتابه «الديموقراطية في أمريكا» (*Democracy in America*)، ودفع جون ستيوارت (John Stuart) ليكتب تعليقات عن مؤلف كتاب (*History of Civilisation*).

ماذا سمعوا وقرأوا؟ ما قاله غيزو لهم هو أن الحضارة «حقيقة» (Fact) قابلة - كأي حقيقة أخرى - لأن تدرس وتوصف وتُروى»⁽³⁾. وثمة مسار «حقيقي» لهذا التأكيد الأولي. وفي واقع الأمر، كان أغوست كونت (August Comte) أبو الفلسفة الوضعية (Positivism) قد بدأ إلقاء محاضراته في باريس حول (*Cours de philosophie positive*) بعد سنوات قليلة في العام 1832. وتم مبدئيا توقع تصويره للحقائق الاجتماعية - علم الاجتماع - جزئيا من قبل مواطنه. وأضاف «غيزو» من جانبه أنه كان يتعامل مع «حقيقة عامة وحفية ومعقدة».

ويتساءل الناس: هل الحضارة خير أم شر؟ فيجيب غيزو بأنه «مقتنع بأن هناك في الحقيقة مصيرا عاما للبشرية، نقل الحضارة برمتها؛ وبناء على ذلك، تبرز ضرورة كتابة تاريخ عام للحضارة... إن هذا التاريخ أعظم من كل شيء إلى درجة أنه يضم كل شيء»⁽⁴⁾. ولكن ليس هذا هو التاريخ الذي يتعهد «غيزو» بكتابته، لأن تاريخه يقتصر على أوروبا. فإن رؤيته لتاريخ واحد للحضارة بقيت ضمنية في فكرة التقدم وطبيعته الإلهية (providential nature).

وبتعبير غيزو، «تبدو فكرة التقدم والتنمية بالنسبة إلى الفكرة الأساسية التي تشتمل عليها كلمة حضارة. ومتوسلا بأصل الكلمة، يحدد «غيزو» معناها بكونها «إتقان الحياة المدنية، وتنمية المجتمع تنمية مناسبة كما يقال لعلاقات الناس فيما بينها»⁽⁵⁾. وأين نجد هذه التنمية في شكلها الأسمى؟ نجدها في أوروبا وكما سنرى ذلك، نجدها في فرنسا على وجه الخصوص. وإن السمة المحددة للحضارة الأوروبية هي تعدديتها بما أنه لا توجد قيمة أو مؤسسة، عكس ما نجده في حضارات أخرى - الحضارة المصرية عبر الزمن مثال على ذلك - سادت.

الحضارة باعتبارها أيديولوجية أوروبية

استندت الحضارة الأوروبية في تاريخها إلى ثلاثة مصادر. أما الأول فهو مصدر الرومان وإرثها من مؤسسات بلدية، وحكم ذاتي وفكرة الدولة ذات سلطة سيادية. وأما المصدر الثاني فيتجلى في المسيحية وفكرتها القائلة بتفوق القانون الأخلاقي على القانون التشريعي وفصلها الملزم بين السلطتين الروحية والدينية. والمصدر الثالث في جوهره يستمد من النظام الإقطاعي الذي تجاوز الهمجية التي أعقبت نهاية السلطة الرومانية، وأسس فكرة «ألمانية» للحرية والشخصية الفردية. وإن تقلبات هذه العناصر الثلاثة واختلاطها التي يخوض فيها غيزو بتفصيل (لكن لن نفصل فيه القول في هذا الكتاب)، ضمنت التنوع الذي يميز الحضارة الأوروبية عن غيرها من الحضارات الأخرى. وانطلاقاً من هذه التعددية والتنوع تظهر حقيقة الطبقات الاجتماعية وتمسكها بمصالحها وقيمها، والتي تضمن منافستها عدم بقاء أوروبا ثابتة كما هي الحال في أماكن أخرى (مثل مصر والهند وحتى اليونان).

ويعلن غيزو - وهو على ما يبدو يردد قول ميرابو العابر: أنه «في كل وقت وفي كل البلدان، كان الدين يدعي لنفسه المجد في عملية تحضر الناس»⁽⁶⁾. وبعد ذلك التحقت كل من العلوم والآداب والفنون بالدين في القيام بهذه المهمة، ومع ذلك فمن الواضح أن الديانة المسيحية بمفردها هي التي قادت مزيداً من التقدم نحو الأفضل في وجود اجتماعي متحضر، وانتقد الإسلام مثلاً لمزجه بين السلطتين الروحية والدينية، مما يؤدي إلى الظلم وإلى حالة ثابتة تهوي فيها الحضارة في كل مكان. «وفي المقابل دخلت الحضارة الأوروبية» كما نورنا «غيزو» - إذا جاز التعبير - في الحقيقة الأزلية، في مخطط عناية الرب. وأخذت تتقدم وفقاً لمقاصده. هذا هو تفسيره العقلاني لتفوقها»⁽⁷⁾.

ومع حسن الحظ، كانت فرنسا في طليعة أهداف الرب، وإن خصائصها العلمانية تتلخص في «الوضوح والمؤانسة والتعاطف»⁽⁸⁾. وإن شعورنا الجيد العام ونحن ننظر إلى فرنسا انطلاقاً من القرن السابع عشر فصاعداً، يؤكد لنا أنها كانت ولا تزال «البلد الأكثر تحضراً في أوروبا». وتعد أوروبا الحضارة الأولى وفرنسا الدولة الأكثر تحضراً فيها: هذه حقائق ربانية. وإن عناية الرب كما نعرف هي مفهوم مسيحي إذ كان ذلك شيئاً مفروغاً منه حتى في علمانية القرن الثامن عشر. واستحضر آدم سميث ذلك بشكل مباشر في دفاعه عن الرأسمالية، وفي شكل اليد الخفية (ومصادفة، لم تذكر الرأسمالية من قبل «غيزو» في تقريره، على الرغم من إمكانية ذكرها بشكل

ضمني في ملكيته الخاصة المتميزة باعتباره «أوروبيا». وإن «صعود» البورجوازية مع ذلك تحوم في الهواء). وإن توكفيل وهو تلميذ غيزو كان عليه أن يدرس النصر الأكيد للديموقراطية في أمريكا وأماكن أخرى باعتبارها «حقيقة إلهية».

ومن دون الخوض في تفاصيل الأشياء أكثر، يمكن لنا رؤية كيف أن غيزو أكد تفوق الحضارة الأوروبية، الذي لا يمكن في نهاية المطاف مساءلته، والتي تقف وراءها عناية الرب. وبتعبير أكثر ابتذالا، لقد حلل العوامل الروحية والمادية التي تدخل ضمن هذا التفوق. وبتعبيره العام جدا، اتفق على أن «الحضارة تبدو لي تتألف من حقيقتين رئيسيتين: تنمية المجتمع الإنساني، تنمية الإنسان في حد ذاته. فمن جهة، التنمية السياسية والاجتماعية، ومن ناحية أخرى، تنمية داخلية أخلاقية»⁽⁹⁾. وعليه، فإن الحضارة كانت قضية مفتوحة ومتاحة إلى شعوب غير الشعوب الأوروبية.

ولكن هذا الانفتاح، كان مغلقا بفاعلية من خلال تعريف غيزو للدين باعتباره أساس الحضارة، وباعتبار الديانة المسيحية المحدد الأساسي للغاية لأوروبا، وباعتبار أوروبا سفينة الرب المختارة. وقد يكون تفسير غيزو ألهم كارل ماركس جزئيا ليستكشف - أكثر - تطور أوروبا السياسي والاجتماعي والاقتصادي بخاصة، ومن ثم توسعه في السوق العالمية وتاريخ العالم. وعلى الرغم من أن غيزو صرف النظر عن التلميح المغربي لقدم حضارة عامة، فقد اقتصر على القصة الأوروبية، وبتعبير هادئ، معزز بإيمانه بعناية الرب (التي يوجد صداها في إيمانه البروتستانتية بالقضاء والقدرة)، قدم غيزو دفاعا أيديولوجيا للتفوق الأوروبي كحضارة ستصبح - بطريقة هادئة وبسيطة - الحقيقة السائدة في القرن التاسع عشر. لقد ارتدت المسيحية ثوب العلمانية.

3

وكما يجري في الغالب، ثمة خط - «درجات الفصل الست»^(*) الشهيرة - يصل بين غيزو وغوبينو. ويمر عبر توكفيل، وهو تلميذ أحدهما وصديق للآخر. وفي العام 1843، بدأت مراسلة بين توكفيل وغوبينو، بحيث كان يبحث الأول عن تسخير

(*) في العام 1929، كتب الأديب الهنغاري فريغييس كارنثي (1887 - 1938) قصة قصيرة عنوانها السلاسل، وصاغ فيها هذه النظرية (six degrees of separation)، التي تصف انعقاد علاقة بين شخصين في شبكة اجتماعية بحيث تكون «المسافة» بين الشخص الأول والشخص الآخر لا تزيد على ستة أشخاص. فتكون صيغة العلاقة بينهما، مثلا، كالتالي: «صديقي له صديق يعرفه». نالت النظرية شهرة أوسع بعد كتابة وعرض في العام 1995، مسرحية للكاتب الأمريكي جون غير، والتي تحمل اسم النظرية نفسه. [المحرر].

الحضارة باعتبارها أيديولوجية أوروبية

مساعدة الثاني في كتابة عمل حول السلوكيات الأخلاقية والاجتماعية الأوروبية. ومن الممكن جدا أن يكون الرجلان التقيا في عجالة قبل بضع سنين، لكن على كل حال، كان «توكفيل» قد قرأ مقالة وانبهر بها حول اليونان كتبت في العام 1841 من قبل الرجل الشاب الأصغر سنا. ويقدم التبادل بالرسائل في الأخير لمحة رائعة عن العقليين وعن فكرهما بشأن الحضارة.

وثة قضية رئيسة تتمثل في الدين والفضيلة، فتوكفيل يرى أنه على الرغم من أن المجتمع الحديث قد يكون معاديا للاهوتية، فهو ليس معاديا للمسيحية، ولا هو مع المسيحية التي أهملت الفضيلة العامة، ولو أنه يمكن اعتبارها مبعث إلهام وتسويغ من أجل تعزيز المساواة. ولكن «غوبينو» اتخذ اتجاهها معارضا، مدعيا أن المسيحية تهتم أساسا بالخلاص الشخصي وليس إلا. وهكذا، أصبحت فضيلة جديدة أمرا ضروريا. ولا بد من أن تكون فضيلة «تُسْتَجْلَب إلى الأرض»، أي عقيدة تمت عَلمَنتها. وكما يمكن لنا رؤيته، فإن فضيلة جديدة هي قريبة بصورة مريبة مما سيدعو إليه نيتشه (Nietzsche) لاحقا، الذي يقر بقراءته للمقال (Essai).

وفي المراسلة، يعترف «توكفيل» «بتحيزه بشكل كبير ضد ما يبدو أنه فكرته الرئيسية، والتي... يبدو أنها تنتمي إلى مجموعة من النظريات المادية»، ويستمر قائلا: «أنت تتكلم باستمرار عن أعراق تتجدد أو تنحط... بالنسبة إلي، إن [كان على توكفيل أن يخجل من هذا الاتهام، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار ارتباطه الوثيق بهذه النزعة] «هذه الحتمية وثيقة الصلة بالمادية القح». وفي الأخير ينفجر توكفيل في غضب متسائلا: «ألا ترى كيف أن كل الشرور التي أنتجها التفاوت الدائم، متأصل في مذهبك؟»⁽¹⁰⁾.

ويرى صديقه الأمور على نحو جيد للغاية؛ ففي الواقع، يعد المميز العنصري بالنسبة إلى غوبينو دفاعا عن التفاوت وتفسيرا له. وإذا كان فعلا ماديًا - كما نعتة «توكفيل» - فهو مع ذلك ليس ماديًا ماركسيا، ويصر على مساواة كاملة. إنه العكس تماما. وإنه يزعم أن لماديته أساسا علميا يرسخ بيقين فكرة أن البشرية كانت تعيش دوما بالضرورة حالة من عدم المساواة. وكما كتب توكفيل، «فالتاريخ التي اخترتها علمية على وجه الحصر... وهي بوضوح مستقلة عن موافقة الأغلبية». وأضاف بعدها «إنني واثق رياضيا بصحة افتراضاتي»⁽¹¹⁾.

وفي كتاب الديمقراطية في أمريكا (*Democracy in America*)، ظن توكفيل أنه اكتشف ليس فقط عالما جديدا، بل أيضا «علما سياسيا جديدا» الذي يقصد به في الواقع الأيديولوجيا التاريخية. وللوهلة الأولى، يبدو أن علم غوبينو العنصري بعيد كل البعد عن روح محاولة صديقه. وفي واقع الأمر، كان ذلك أيضا قراءة تاريخية سوسيولوجية للتاريخ تفسر وضعية البشرية وحضاراتها في الماضي والحاضر. فمن جهة، تتم القراءة تحت شعار الإرادة الحرة (على الرغم من إشارتنا إلى عنصر عناية الرب عند توكفيل) والحرية والديموقراطية. ومن ناحية أخرى تتم تحت شعار الحتمية (ومن ثم توجيه التهمة إلى المذهب المادي) والسمات المتأصلة واللامساواة الدائمة.

وقبل مغادرة الرجلين ومراسلتهم والعودة مباشرة إلى المقال (*Essai*) ومؤلفه يجب علينا إرضاء فضولنا الذي يرغب في معرفة السبب الكامن وراء استطاعتهم الإبقاء على صداقتهم في ظل هذه الفوارق في الرؤى. إن السبب يكمن بغض النظر عن عنصر أب وابنه، في انتماء الرجلين إلى خلفيات ملكية ولهما اهتمامات علمية وسياسية متداخلة. والفرق يكمن في قبول توكفيل باستسلام الثورة الفرنسية وقدم الديمقراطية، وهو الأمر الذي لم يقبل به صديقه، ومن ثم يكون قد بث شعورا مكبوتا في روح الآخر. وهناك تفسير بديل بالنسبة إلى أولئك الذين تفرقهم لغة القمع، يتمثل في جاذبية الفوارق، خاصة عند وجود أوجه تشابه أساسية⁽¹²⁾.

4

اتسمت حياة غوبينو في مراحلها الأولى بظروف عائلية غير سعيدة، إذ كان يعيش كل من أبيه وأمه مستوى يفوق مستوى أسرتهما المعيشي، وكانا يغلقان على نفسيهما بأوهام مناصرة السلطة التشريعية وانخراطها في علاقات ماجنة، كما كانا يملآن رأس الولد الشاب بمزاعم تتعلق بالنسب الملكي. وإذا أخذنا تعقيب نيتشه على محمل الجد بكون الفلسفة هي اعتراف الفيلسوف، فإن المرء يمكن له أن يفسر نظريات غوبينو العنصرية جزئيا بالخلاص من أسلافه الأرستقراطيين، الذين انهاروا الآن بتدهور الأوضاع. وعلى أي حال، توجد سمات أخرى لحياة غوبينو التي لها علاقة واضحة بعمله في المستقبل. وبعد قضاء وقت طويل في وظائف كتابية، جرى تقديمه لتوكفيل في إحدى الصالات الملكية. وقد أعجب توكفيل باهتمام الفتى

الحضارة باعتبارها أيديولوجية أوروبية

بالأدب وموهبته في اكتساب اللغات، فأمن له مناصب في وزارة الخارجية. كما أمن له صديق ملكي آخر مناصب الكاتب الأول في برن (Bern)، إذ انطلاقا من هذا المكان واصل عمله بهانوفر (Hanover) وفرانكفورت (Frankfurt).

وكان لغوبينو موهبة اللغات، الأمر الذي أسدى إليه خدمة كبيرة؛ فتقلد مناصب في فارس، واليونان، والبرازيل والسويد خلال الفترة الممتدة ما بين العامين 1854 و1877. وخلال هذه الفترة، التقى بيسمارك (Bismark) (الذي كان يكرهه) وإمبراطور البرازيل دون بيدرو (Don Petro) وريشار فاغنير (Richard Wagner). لقد كان فعلا ديبلوماسيا ناجحا، إذ كتب كتباً مختلفة حول تجاربه والبلدان التي بُعث إليها؛ فكتابه تاريخ الفرس (*Histoire des Perses*) أخذ مكانه إلى جانب عمله الآخر: ثلاث سنوات في آسيا (*Trois ans en Asie*). وفي الكتاب الأول الذي نشر بعد أربع سنوات من ظهور «المقال» (*Essai*) كتب ما يلي: «حاولت أن أرفض كل فكرة من أفكار التفوق - سواء كان ذلك صحيحا أم خطأ - بخصوص الشعوب التي تناولتها بالدراسة. وكنت أرغب في تقمص وجهات نظرهم المختلفة قبل أن أتفوه بأي حكم عن طريقة عيشهم أو شعورهم»⁽¹³⁾. ولم يعبر فورستير عن هذه الفكرة بشكل أفضل، لكن لم يتغير غوبينو الذي كتب قبل أربع سنوات عمله المقال الذي يقدم أكثر الأفكار إثارة حيث تنادي بنظريات عنصرية مغرضة لم يسبق لأحد كتابتها.

والواقع أن حياة غوبينو وأفكاره، بغض النظر عن عمله المقال، كانت معقدة إلى أبعد الحدود بل كانت أكثر إثارة من النظريات التي وردت في كتابه. ومع ذلك استمر حضور هذا الكتاب في الثقافة الأوروبية كمعلم من المعالم. لكن لماذا هذه الاستمرارية؟ فالأفكار التي وردت هناك صبيانية، وحجتها ضعيفة وفي الغالب متناقضة. إن الجواب يكمن في كون غوبينو عبر عن توتر قوي - وإن كان غير متماسك إلى حد ما - في رثائه لأوروبا في عصره والعصور التي تليها. لقد تحدث عن الحضارة وسقوطها في وقت تصاعدت فيه حالات الخوف في أوروبا وقدم تفسيراً قويا عن كيفية حدوث هذا الانحطاط. كان الجواب يكمن ببساطة في العرق؛ فضمن مذهب شامل، بين غوبينو أن التطورات العرقية تفسر صعود وسقوط مجموعات مختلفة من الناس وأن معنى التاريخ يكمن حصرا في هذا الصعود والسقوط وفي هيمنة بعض الأعراق وخضوعها لأعراق آخرين.

ولما أهدى غوبينو عمله المقال لجورج الخامس (George V) في هانوفر (Hanover)، أعلن في تلك الفترة من الحروب الدامية والثورة اكتشافه «الأسباب الخفية لهذه الاضطرابات الرهيبة» و«المفتاح الرئيس لهذا اللغز» من التاريخ⁽¹⁴⁾. وتبين له تدريجياً أن «القضية العرقية تلقي بظلالها على كل مشاكل التاريخ الأخرى» وتمسك بمفتاح «حلها». ويتناول باقي الكتاب تطبيق هذا المفتاح على الحضارات وصعودها وسقوطها. ويعلن أنه بينما يكون ميلاد الحضارات بسيطاً إلى حد ما وواضحاً، يبقى سقوطها الأكثر إثارة، وفي الوقت نفسه أكثر ظواهر التاريخ غموضاً. وما يعقب هذه الجملة الافتتاحية هو تأكيدات لأثر أدبي يحاكي ما سبقه، وأفكار علمية زائفة، و«نظريات»، لكن الموضوع الأساس يتألق بوضوح. إن الحضارات تقوم على أداءات عرق خالص (على الرغم من أن هذا الرأي ملوث بالوحدانية). ومع مرور الوقت، ينحط العرق من خلال اختلاط الأجناس ومن ثم يصاب بالانهيار. وتستند آراء غوبينو إلى أفكار القرن الثامن عشر الأولى حول أحادي أو تعدد نسل النوع البشري (ومن الأسماء التي ظهرت نذكر شخصية كاميس (Kames) وبافون (Buffon)، ويمكن إضافة بلومينثال (Blumenthal) وكوفيه (Cuvier)، كما تستند إلى التصنيف المفترض الذي قام به علماء الأحياء، وعلماء الأنثروبولوجيا للبشر إلى عرق أبيض، وعرق أسود، وعرق أصفر. وهذا هو «العلم» الذي كان يفكر فيه عندما راسل توكفيل حول الوضعية العلمية لعمله المقال. فحسب غوبينو، على الرغم من أن عناية الرب - أي أن «أصبح الرب في تدبير العام» - هي القضية النهائية (كان غوبينو على نحو عرضي كاثوليكياً بالاسم فقط)، وإنها في «القوانين التي... تحكم الطبيعة العضوية وغير العضوية على حد سواء» حتى إننا مطالبون بالبحث في تفاسيرنا⁽¹⁵⁾.

وعلى نحو عشوائي تقريبا، سأقوم بانتقاء بعض تصريحات غوبينو، مثلاً جعل من عنصر الدم أساساً لنظريته، إذ يقول لنا إن هناك اشمئزازاً طبيعياً من اختلاط الدماء (الأعراق). ويقع الانحطاط عندما يتوقف الدم نفسه عن السريان في عروق الجنس الأصلي الغازي. وثمة «سلم للحضارات» (ladder of civilizations)، تحتل فيه الأعراق الأفريقية درجة الحضيض، والجنس الأصفر درجة أعلى منها بقليل. ولا شيء يستطيع تغيير هذه الدونية. ويعلن أن المناخ والتربة لا علاقة لهما بالحضارة، كما يخبرنا بأن «الدرس المستخلص من التاريخ هو أن الحضارات

الحضارة باعتبارها أيديولوجية أوروبية

مستمدة من الجنس الأبيض، ولا أحد يمكن أن يحيا من دون مساعدته»⁽¹⁶⁾. ولدنا هنا فكرة مباشرة لأطروحة آريان (Aryan). لكن، على نحو مفاجئ ربما، يشيد إشادة كبيرة بـ «الجنس» اليهودي (الذي هو أبيض بطبيعة الحال).

وعلى النقيض مما ذهب إليه غيزو، يرى أن الحضارة ليست حدثاً - وهذا «خطأ فادح» ارتكبه غيزو في كتابه التاريخ العام (*Histoire generale*) - وإنما «سلسلة من الأحداث المترابطة مجتمعة إلى حد ما على نحو منطقي والتي أحدثتها الحركة البيئية للأفكار غالباً ما تكون في حد ذاتها معقدة للغاية»⁽¹⁷⁾. وينضم غوبينو إلى نقاش علماء من أمثال كامبير وبلومينناخ وأوين، مدعياً أنهم أقرانه، فيقدم حواشي مفيدة، واستشهد أيضاً بلييل (Lyell)، على الرغم من أنه يبدو أنه لم يأخذ على محمل الجد العصر الجيولوجي الطويل، وأكد في المقابل أن الأرض ظهرت فقط منذ نحو 7 آلاف عام. ومن خلال هذه الوسائل ومن خلال الإشارات زين غوبينو عمله بباقة ورد من العلم. وإنه لمن الأنسب أن نرى المقال باعتباره عملاً أيديولوجياً. وكما أقر بذلك غوبينو نفسه، فإن مساهمته الأيديولوجية كانت تصب في «علم الأنساب الأخلاقية». كما يزعم أن علمي الأحياء والتاريخ يخبراننا بأن بعض الناس خلقوا لكي يسودوا، وخلق آخرون خدماً لهم. وإن الشفقة والفضائل الناعمة لا مكان لهما في أخلاقيات غوبينو. وفي عمل لاحق بعنوان «النهضة» (*La renaissance*)، تمكن غوبينو من أن يقنع سيزار بورجيا (Cesar Borgia) كي يرر لابنته خنق زوجها قائلاً: «ليس هذا وحشاً، يا ابنتي، لكنه مهيمن... فبالنسبة إلى هذا النوع من الأشخاص الذين ينادي القدر عليهم من أجل الهيمنة على الآخرين، تتغير القواعد العادية للحياة ويصبح الواجب شيئاً مختلفاً تماماً». ويقول في ختام مستحسن كلامه: إن قانون العالم «هو أن تعيش، وتنمو وتتطور»⁽¹⁸⁾. ويبدو أننا في عالم دوستويفسكي (Dostoevsky) المظلم لا نملك سوى رسالة عنصرية واضحة. وبقي لنا فقط أن نركز ليس على الأفراد المتفوقين، وإنما على الجماعات المتفوقة، أي الأجناس، لتبرير حق الأوروبيين في السيادة.

5

وفي وقت كان يشهد فيه الأوروبيون اضطراباً وقلقاً بشأن المجتمعات التي تعيش تغيراً سريعاً ويقطنون فيها، كان مفهوم هوية ثابتة وربما مستقرة مثل الجنس

جذابا. ولربما كانت تلقى دعمها من الدين والعلوم. ومع قوة التجمع العلماني في القرن التاسع عشر، كانت تبدو عبارات العلوم أكثر قوة. وفي الواقع، كان يبحث غوبينو وأتباعه عن تعريف أوروبا بكونها لم تعد مرادفة للمسيحية - ومع ذلك يمكن أن يكون آخرون أيضا مسيحيين - وأن هويتها تتشكل استنادا إلى الجنس. ولما كان على ما يبدو من الصعب تأسيس تعريفًا قويا للجنس، فإن الشخص كان يستطيع أن يفرق بين الألوان؛ أو هكذا كان يبدو.

وفي واقع الأمر، إن الجنس (Race) هو ما نسميه حاليا بالتركيبة الاجتماعية. ومثله مثل القومية، فهو كان ولا يزال يعد «جماعة متخيلة» (Imagined Community). ونسلم بهذا الأمر على الرغم من أن الكلمة لا تظهر مثلا في اللغة الأصلية للإنجيل ولا يمكن إيجاد تداولها بين المؤرخين الإغريق. وفي الحقيقة، ظهر المفهوم على ما يبدو فقط تقريبا في القرن السابع عشر. وبمعنى من المعاني، يمكن للمرء أن يقول إن الجنس هو نتاج «الحداثة» (Modernity) واستجابة جزئية له. وقد نشأ كردة فعل على هجوم الحداثة على البنيات التقليدية للسلطة، وهذا يعتبر ثورة أخذت شكل المطالبة بالمساواة والديموقراطية. ويمكن للتوزيعات العرقية أن تحل محل التوزيعات الأرستقراطية المترنحة باعتبار ذلك تسويغا للتراتبية.

وبحلول مفهوم الحضارة في القرن الثامن عشر، استطاع الجنس أن يجد مضيفا يربط مصيره به، وإن التاريخ الحديسي بمراحل تطوره من المتوحشين والهمجيين مرورًا بالبدو والمزارعين وانتهاءً بالتجار والمتحضرين يغذي النموذج العام. وأصبح الآن الجنس المفتاح الرئيس الذي من خلاله يمكننا فتح قفل التاريخ. وبحلول أواسط القرن التاسع عشر، قد يكون مرتبطًا بأعمال أنجزت في ميادين من قبيل علم بفراصة الدماغ (Phrenology) (*) وعلم اللغة وعلم الإحياء، كما تمت الإشارة إلى ذلك سلفًا. وقد تلعب بشكل فعال على حالات الحيرة والقلق بشأن التدهور الذي ألم بالجسد والروح، وبالفرد والمجتمع، التي أصبحت منتشرة بشكل متزايد.

وبحلول القرن التاسع عشر، كانت الحضارة الأوروبية تعني أيضا تقسيم العمل المتزايد - والطبقات الاجتماعية، كانت تعني العمال في نقابات التجار

(*) نظرية طبية تقوم على دراسة الجمجمة والدماغ وتربط بين قطاعات معينة منه بوظائف وخصائص سلوكية. روج لهذه النظرية باحثون أوروبيون في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر مثل فرانس غال، يوهان شبوتسهايم، جورج كومب - [المحرر].

الحضارة باعتبارها أيديولوجية أوروبية

التي تخوض صراعا مع الرأسماليين. وبوصفنا لهذا الصراع المعوي داخل الحضارة، كانت أيديولوجيا العنصرية مفيدة بالنسبة إلى أولئك الذين كانوا يرون أنفسهم مدافعين عن الحضارة ضد الهمجيين الداخلين. ومن هنا، كان يرى بورك (Burk) وتين (Taine) وآخرون كثر أن العمال المتطرفين «متوحشون» يتحدرون من جنس يختلف عن الناس المتحضرين. والتوصيفات نفسها جرى تطبيقها على المجرمين والعاهرات، وأي شخص آخر يشكل تهديدا داخليا للحضارة الأوروبية.

ومن بين أولئك الذين سهروا على رعاية الأيديولوجيا العنصرية/ الطبقيّة، ومن ثم وسعوا أفكار غوبينو، نذكر غوستاف لوبون (Gustave Le Bon)، إذ أبقى في عمله حول الحشود على الفرق بين العمال المتوحشين على نحو واضح جدا بحيث أكد أنه «بمجرد ما إن يصبح الإنسان جزءا من حشد منظم، ينزل درجات عدة من على سلم الحضارة»⁽¹⁹⁾. وباختصار، كانت الحضارة مهددة من الداخل من قبل همجيتها، كما كانت قشرة هشّة بحيث يمكن أن تسقط بسهولة (وسنعرض لاحقا تأثير هذه الرؤية على فرويد)؛ فبالنسبة إلى لوبون وأتباعه يوجد الجنس في قلب الصراع حول الحضاري. وفي تعقيب متميز للوبون، قال «من الممكن أن يمنح المرء زنجيا البكالوريوس في الآداب، وشهادة الدكتوراه، لكن من غير الممكن جعله متحضرا»، أما بالنسبة إلى غوبينو، فيزعم لوبون أن نظرياته تؤكد رحلاته في مناخات أخرى وتؤكد قراءته. أما من جهة لوبون فقد كتب كتباً مثل حضارة العرب (Civilisation des arabes) (1883)، وحضارة الهند (Civilisation de l'inde) (1886)، و«الحضارات الأولى» (les premiers civilisations) (1886).

وتعد الحضارات والأجناس والحشود والجماهير عناصر مختلطة وغير واضحة في خطاب القرن التاسع عشر ونظريته. وكانت تلف حالات من القلق لدى استخدام كل مصطلح على حدة. وقد يكون علم النفس أكثر إفادة من المنطق في تفسير تلازمات، كما وجدت عند بعض الكتاب الذين تطرقنا إليهم سابقا. وعلى كل حال، يبقى عمل غوبينو «مقال» الذي هو محور اهتمامنا في هذا القسم من الكتاب، يشكل أحد التصريحات الأولى والأكثر تأثيرا التي تظهر مصاهرة بين كلمتي «حضارة» و«جنس». ومنذ تلك الفترة فصاعدا حمل تفوق الحضارة الأوروبية، كما عرّفت نفسها انطلاقا من همجيتها الداخلين، وكما ظلت

بالخصوص تسعى إلى إخضاع باقي العالم إلى سيطرتها - أي الشعوب والحضارات الدونية - تفسيراً بسيطاً: التفوق العرقي⁽²⁰⁾. ويبرز ذلك أيضاً التفسير «العلمي» الذي يعد بمنزلة وصفة لعلاج أي شعور بالذنب.

6

العناصر المختلطة نفسها وغير الواضحة للثقافة الأوروبية التي كانت خلف غوبينو هي التي شكلت السياق الذي أنجز ضمنه داروين عمله. وكانت الإمبريالية - خاصة في نموذجها البريطاني - عنصراً آخر مهماً للغاية. كما كانت النباتات والحيوانات (Flora and Fauna) التي شكلت أساس نظرية داروين، جوهرية بالنسبة إليه، ولولا الرحلات الاستكشافية الأوروبية لما أصبح ذلك متاحاً، وكانت رحلة بيغل (Beagle)، (اسم السفينة) التي منحت داروين الاطلاع مباشرة على الكون وعلى موارده، مفوضة من قبل إمارة البحر البريطانية لرسم المناطق الساحلية من أجل ضمان سلامة السفن البريطانية، ومثلت هذه المبادرات الإمبريالية تقدم الحضارة في أعين الأوروبيين بكل تأكيد.

وإضافة إلى ما قلته عن الإمبريالية وداروين، كان لزاماً علي أيضاً أن أوضح ضرورة تجنب مغالطة السبب (etiological fallacy)؛ فنظرية التطور التي تتم عن طريق الانتقاء الطبيعي يجب أن تُقَيَّم انطلاقاً من مزاياها العلمية وليس انطلاقاً من أصولها في ثقافة إمبريالية. والأمر نفسه يمكن أن يقال عن علاقة داروين بإمبريالية القرن التاسع عشر، حيث كان مرتبطاً بها من الداخل ليس فقط على نحو مباشر عبر أجداده، وِدْجُود (Wedgood)، بل عبر الوضعية الاجتماعية للطبقة المتوسطة العليا وعبر التعليم. ولم يستطع هذا المجتمع الرأسمالي ورؤاه السائدة أن يفلتا من قبضة داروين، مع استثناء ربما في بعض الحالات النادرة؛ فالمنافسة لم تكن فقط في «اقتصاد الطبيعة» (Economy of Nature) بل في المجتمع الذي استوحى داروين منه نظرياته التطورية أيضاً. ومرة أخرى، يجب تجنب المغالطة السببية فيما يتصل بنظرياته حول التطور.

وليس أمراً مفاجئاً أن يهتم قسم كبير من عمل داروين بقضايا الحضارة والجنس. وربما يؤدي بنا كتابه «أصل الأنواع» (*The Origin of Species*) الذي يكتسي أهمية استثنائية، ويعرض لنظريته العامة، ولا يهتم بالبشر وموهم التطوري إلى التغاضي عن اهتمامه بالمواضيع الراهنة. ويتجلى كل ذلك مثلاً في عمله الأول «رحلة بيغل» وعمله

اللاحق «أصل الإنسان»، وهما عملان يستحقان اهتماما أكبر مما هما عليه الآن. وإذا قلنا إن عقل داروين الذي أكن له التقدير الأكبر، كثيرا ما كان غارقا في وحل عصره، فهذا لا يحط من قدره البتة. وباعتباره ينتمي إلى «المذهب الطبيعي الفلسفي» (كما عبر عنه)، كان يبحث عن تطبيق طريقته العلمية في الملاحظة والتنظير في فهم الجنس البشري وتطوره الثقافي، وكذا تطوره المادي. ومرة أخرى، لا غرو أن تكون النتائج مختلفة على نحو واسع من حيث نفوذها العلمي عن عمله الذي أجراه حول أصل الأنواع.

7

كان لقاء داروين الأول مع الكائنات غير المتحضرة، التي جعلته يفكر بإصرار في الموضوع برمته، يتمثل في شكل شعب الفوجي (Fuegians). ويبدو أن اللقاء كان صادما على ما يبدو وكانت ذاكرته حاضرة في عدد من الأماكن. وكان تقرير داروين في كتابه رحلة بيغل نموذجيا عن لقائه الأول ببعض سكان أراضي شعب الفوجي (Tierra del Fuego). في الطرف الجنوبي من أمريكا الجنوبية. وقال لنا داروين: «مثل ذلك اللقاء من دون استثناء المشهد الأكثر غرابة وأهمية الذي رأيته في حياتي: لم أكن أصدق مدى الفرق الواسع الموجود بين المتوحش والإنسان المتحضر: لقد كان الفرق بينهما أكبر من الفرق بين الحيوان المفترس والحيوان الأليف، بالنظر إلى وجود قوة كبرى من الإنجاز في الإنسان»⁽²¹⁾.

وكان هؤلاء الفوجيون بالذات طوال القامة ويملكون بعض الملابس البدائية. وكانت المجموعة الموالية التي التقاها داروين عارية وصغيرة. ويقول داروين: «كان هؤلاء التعساء الفقراء يعانون الوهن في نومهم، وكانت وجوههم الخفية ملطخة بطلاء أبيض، وكانت جلودهم قذرة ودهنية، وشعرهم متشابكا، وأصواتهم صاخبة وإشاراتهم عنيفة». ويستأنف، «فلدى مشاهدة هؤلاء الناس، يصبح من الصعب التسليم بأنهم مخلوقات مثل بقية بني البشر، ويقطنون العالم نفسه»⁽²²⁾. واتسعت الهوة بين الرجل الأبيض و«الآخر» والتي تفصل الإنجليزي المثقف عن «الهمجين»، كما ينعتهم.

وفي واقع الأمر، سبق لداروين أن التقى الفوجيين خلال فترة مبكرة. وخلال رحلة سابقة، ألقى روبرت فترزروي (Robert FitzRoy)، قبطان سفينة بيغل، «القبض» على ثلاثة أعضاء من القبيلة، وعاد بهم إلى لندن. وصار ينظر إليهم كتحفة، فمنحت لهم

أسماء إنجليزية جيمي بوتون (Jimmy Button) ويورك منستر (York Minster) (وهو الاسم الذي منح بعد اكتشاف جبل من قبل القبطان كوك)، وفوجيا باسكيت (Fuegia Basket)، وقدمت لهم تعاليم مسيحية وتعليما متواضعا. وفي العام 1831، أُعيدوا إلى أرضهم الأصلية على متن سفينة بيغل. ومثلهم في ذلك مثل الحيوانات التي لُطخت في الأسر إثر اتصالها ببني البشر، لم يُستقبل هؤلاء الفوجيون الثلاثة للعودة إلى أرضهم من قبل إخوانهم الذين سرعان ما سلبوهم ملابسهم المبهرجة الغربية. وعلى كل حال، إن التعرف عليهم لم يهيئ داروين بوضوح للموطن الطبيعي الذي أتوا منه. لقد كان إذن لقاء صادما. وفي نهاية كتابه «أصل الإنسان»، يكرر قوله: «إن الدهشة التي تملكنتني وأنا أرى قسما من الشعب الفوجي على شاطئ بري متصدع، لا أنساها مادمت حيا»⁽²³⁾.

وأود أن أؤكد أن تلك الدهشة التي تمكنت من داروين ساعدت على تحويله، من دون وعيه بذلك، إلى عنصري من نوع ما (بالإضافة إلى الأفكار التي جلبها من بلده). وقد نعت هذه «المخلوقات المشابهة» (fellow-creatures) بالصبيان، بل أسوأ من ذلك، يقارنهم بإنسان الغاب (orangutans)، وربما استوحى هذه المقارنة من تصنيف تقدم به سابقا لينيوس (Linnaeus)⁽²⁴⁾. وفي موضع آخر يستعمل كلمة «كانيبال» (Cannibal) أي [أكل لحم البشر]. كان يتقزز من معاملتهم للنساء، ويلاحظ أن افتقارهم إلى الدين، باعتباره قوة مُحَضِّرة، وإن قطبي فكره هما الحضارة والهمجية. ومن خلال ملاحظته لافتقار الفوجيين إلى القطب الأول (الحضارة)، يحدد شروطها إلى حد ما بشكل افتراضي. وكما يلاحظ «فإن المساواة المثالية بين الأفراد المكونين للقبائل الفوجية أُخِرت، بلا ريب، حضارتهم لمدة طويلة». وثمة مبادئ أخرى للحضارة تتمثل في ملكية ومسكن قار ومنزلة اجتماعية وقائد.

إن الفوجيين في الدرك الأسفل من السلم الحضاري، هذا إن سُمح لهم أن يكونوا في هذا الترتيب أصلا. كما سُمح باستمرار وضع قبائل ومجموعات أخرى على هذا السلم كان قد التقى بها داروين. بل يخبرنا بأن الإسكيمو (Esquimaux) أعلى مرتبة من الفوجيين، وأن «سكان جزر جنوب البحر من كلا الجنسين الذين يقطنان المحيط الهادي متحضران»⁽²⁵⁾. وحيثما ارتحل يأخذ معه معياره في قياس الحضارة. وإن قراءة فرويد لغيبون ولكتاب باكيل (Buckle)

الحضارة باعتبارها أيديولوجية أوروبية

تاريخ الحضارة - الذي قرأه مرتين وليس قراءة واحدة - لم تكن عرضا كما ورد في كتابه «سيرة ذاتية» (Autobiography) ⁽²⁶⁾.

وقد أدى عمله رحلة بيغل إلى كتاب أصل الأنواع، ذلك الإنجاز العلمي الهائل في نظرية التطور. وفي هذا الكتاب - كما اقترحت من قبل - سنسمع فقط صدى خطاب الحضارة، كما فعل داروين عندما أكد أن إبادة الأنواع هي جزء من الطبيعة وتوازن متكامل لأصلها. وإذا واجهت كل الأنواع الانقراض، فإن الإنسان أيضا وكل إنجازاته ستخضع للقانون نفسه. ولكن هذا موضوع لم يوسعه داروين في كتابه «أصل الأنواع» بشكل علني. ولم يعد إلى الحديث عن هذا الموضوع المطروح في رحلة بيغل إلا في كتاب أصل الإنسان، بحيث تتصدر الحضارة مرة أخرى كل الموضوعات الأخرى. وارتبطت مرة أخرى ارتباطا وثيقا بالنظرية العرقية ونظرية التطور.

وغالبا ما يُغفل أن أحد الأهداف الرئيسية لكتاب أصل الإنسان هو النظر في «قيمة الفوارق بين ما يدعى أنواع الجنس البشري» (والهدفان الآخران يتجليان أولا فيما إن كان الإنسان، مثل بقية الأنواع، يتحدر من شكل من الأشكال كانت موجودة من قبل، ثانيا في طريقة نموه) ⁽²⁷⁾. ونحن نقرأ لهذا الطبيعي (Naturalist) الكبير، استوقفتنا عبارة «ما يُدعى» (so-called). لقد كان التصنيف على اختلاف أشكاله أمرا مركزيا في فكر داروين، كما كان فطنا بما فيه الكفاية للإقرار - كما هي الحال بالنسبة إلى الأنواع، بصعوبة الفصل بين الأجناس على نحو واضح. ومع ذلك، فإن كتاب أصل الإنسان مملوء على نحو متناثر بعبارات تحقيرية من قبيل «أجناس أقل منزلة» و«أجناس منحطة».

وإن النقاش كله بشأن ما أسماه الآخرون ارتقاء الإنسان يدرج في سياق خطاب عام حول الحضارة. من أجل هذا، خُصص فصل بكامله لـ «تطور المثقف والملكات الأخلاقية خلال العصور البدائية والمتحضرة». وإن المؤشر الرابط هنا هو فكرة التقدم. وكما عقب داروين، فإنه مفهوم غربي مغيب مثلا بين الشعوب الشرقية. وينصب تركيز داروين، مع ذلك، على التقدم الأخلاقي عوض التقدم المادي. وهذا حس أخلاقي يسمح مثلا لقبيلة ما بأن تتحد وتمارس التفوق على قبيلة أخرى. وإن الوطنية والطاعة والشجاعة والاستعداد لـ «التضحية من أجل المصلحة العامة» كلها أشياء تحقق النصر «على معظم القبائل الأخرى، وقد يكون ذلك الانتقاء الطبيعي» ⁽²⁸⁾. (والأمر نفسه ينطبق على أولئك الذين يرون أن المنافسة التامة

والمصلحة الخاصة هما رسالة داروين (ويعد كتاب أصل الإنسان تحية وإجلالا إلى الغيرية). وإن الأوروبيين هم من كانوا أكثر «فضيلة»، ومن ثم أكثر نجاحا في سياق الحياة إذا أمكن لي التعبير عن ذلك على هذا النحو.

وفي كتاب أصل الإنسان، يمزج داروين ملاحظات حول التربية بملاحظاته عن الحضارة والجنس. وإن إلغاء ضعف الذهن أو الجسد يحسّن الجنس. وكما نعلم انطلاقا من مصادر أخرى، فإن فكره ينسجم مع علم قريبه فرانسيس غالتون (Francis Galton) الجديد الذي يدعو إلى تحسين النسل (اليوجينا eugenics). ومع ذلك يظن تشارلز داروين أن الفضيلة تؤدي بأعضاء مجموعة ما لحماية حتى أولئك الضعفاء، وهذا يشكل جزءا من التقدم على نحو معقد (بل إن داروين نفسه كان يمقت عرضا العبودية)، وإن الصراع الضمني للآراء تبقى ببساطة حول مسألة الأصل التي لن تُحلّ على نحو مُرضٍ أبدا.

ولكن مع الأسف يمكن أن يقرأ داروين بخصوص هذه القضايا انطلاقا من وجهتي نظر اثنتين، تماما مثلما يقرأ الإنجيل. وإن قصته معقدة وتختلف عن قصة غوينو وقراءتي الخاصة لفحوى عقل داروين تتلخص في أنه لم يكن عنصريا، بل وقع ضحية عصره وثقافته، وأوضحت له ملاحظاته حول «التاريخ الطبيعي» وجود أعضاء مُهيمنة وأخرى مهيمنة للأنواع في كل مكان، وأن بقاء فرد أو جماعة كان يتم على حساب فرد آخر أو جماعة أخرى. وعندما طبق ملاحظته على بني البشر، ربطها أحيانا مع الأسف بعبارات من قبيل «دوني». وفي فقرة مذهلة في الواقع، يكرر من دون تمحيص، ملاحظة غريغ بأن «الإيرلندي المهمل والقذر وغير الملهم هو جنس منحط وأقل تفضيلا بالمقارنة مع الإسكتلندي المدرب والمستشرف للمستقبل، والمحترم لنفسه والطموح»⁽²⁹⁾. فمن الواضح من ستكون له اليد العليا. يبدو أن الإيرلندي والفوجي قد انتقلا إلى صورة مركبة (Composite Portrait).

ويقر داروين أن الأمم المتحضرة جميعها كانت همجية في يوم من الأيام، وبمجرد أن تصبح متحضرة، تكون أيضا مؤهلة للسقوط من هذه الوضعية المتحضرة. وكان مع ذلك يعتقد في وجود مزيد من التقدم أكثر من التراجع. ويبدو أن التوثيق التاريخي يوضح أن ذلك التقدم بلغ مداه في الأمم الأوروبية وشعوبها. وبهذا المعنى كانوا «أكثر تجربة» مما يسمى بالأجناس الأخرى. وكان التعامل مع التقدم والفضيلة

الحضارة باعتبارها أيديولوجية أوروبية

على قدم المساواة، يعني ضميرا مرتاحا. ومع ذلك، فإننا نفزع لسماع داروين من جهة وهو يعبر عن ابتهاجه لإمكان أن يهزم الأوروبيون في وقت قريب جدا في المستقبل فراغ الأتراك⁽³⁰⁾.

إن ما يوضحه داروين - وأنا أحاول فقط وصفه بصفته «إنسانا كبقية البشر» وليس معبودا هوى من علو شاهق - هو أن التمييز العنصري في علاقته بمفهوم الحضارة كان سمة منتشرة في أوروبا خلال القرن التاسع عشر. ولسوء الحظ، هناك في فكر داروين وكتابات ما قد يعزز فكرة الاعتقاد في التفوق الأوروبي. وإن مقولاته العنصرية الصادرة عن وعي أو عن غير وعي قد تدخل ضمن الجو الذي نشأت فيه فتمنحه لونا علميا. لقد كان نوعا من العلوم مختلفا عن نوع غوينو - أكثر إعجابا «وتقدما» - ولكن مع ذلك فهو عرضة لسوء الاستخدام والانحراف على نحو متساو. ويعد هذا أيضا - بالإضافة إلى مجد نظرية التطور وعظمتها - جزءا من إرث الثورة الداروينية.

8

إن تفسيري لما أسميه بـ «الأيديولوجية الأوروبية»، التي أعني بها تأويلا عنصريا للحضارة يخدم أوروبا، مرتبط بثلاثة شخصيات تشبه علامات على خريطة وتسمح بذلك بأطروحة ثلاثية؛ وبينما كانت أطروحتي انطباعية، وإمكان ظهور أخرى في التفسير، فهي تسمح لنا برصد الحجج المتنوعة التي تكمن في المطالبة بالتفوق. وإن الشخصيات الثلاث رمز في حد ذاتها إلى نظام اعتقاد مكون من أجزاء متداخلة.

وإن الثقة غير المشكوك فيها بطبيعة الحضارة الأوروبية هي السمة المميزة لكتاب غيزو «تاريخ الحضارة». وللتركيز على الدين في ثوب علماني، استخدم عناية الرب والتقدم باعتبارهما عنصريين حيويين في هذه الإشراقة. وهذا سمح له بالحديث عن أوروبا - وليس المسيحية (على الرغم من أنها سمة ضرورية لأوروبا) - باعتبارها الحضارة المقصودة. وعلى الرغم من أن التعددية والتنوع يميزان أوروبا عن الحضارات الأخرى، فإن هذه المعتقدات والمميزات، وكذا الميل إلى المؤسسات الحرة يمنحها الوحدة. ومبدئيا، قد تدخل شعوب أخرى ضمن إطار مماثل للحضارة - يقترب احتمالا بفرنسا التي تجسد التجليات العليا لعبقرية أوروبا. وعمليا، من الواضح أن هذه المحاكاة لا يمكنها أبدا أن تكون ناجحة لأسباب تتعلق بالتاريخ وبعملية المأسسة الخاصة بالغرب.

وإن ما هو متضمن في فكر غيزو - الذي يقوم على شعور موثوق به من التفوق غير القابل للمحاكاة، واضح في فكر غوبينو وقد مُنحَ مبدأً جديداً: الجنس (race) وإن غوبينو يستمد أفكاره من علم الأحياء والقانون «العلمي»، إذ يوضح جلياً أن الجنس هو القوة المميزة التي تقف وراء التاريخ برمته. وبتركيزه على الدم وتعريف الجنس الأبيض بالنقاء والقوة، مقارنة بالجنسين الأسود والأصفر، يزعم غوبينو أنه وضع جنيالوجيا أخلاقية جديدة (Moral Genealogy). وهي مطوقة بهذه الفضيلة الجديدة، تستطيع الحضارة الأوروبية من الآن فصاعداً الماضي قدما لتغزو الشعوب والحضارات الأقل منزلة باسم قانون من قوانين الطبيعة من دون أن تلجأ إلى غيزو أو عناية توكفيل الربانية.

وكان داروين عالماً حقيقياً. وعلى نحو مختلف من غوبينو، فقد شارك في جهد رصين لفهم التطور البشري في ضوء نظرية التطور. ومع ذلك، ونتيجة لبعض من مضامين محتملة لتلك النظرية فيما يتعلق بالصراع والتربية، وكذا إرثه الخاص المستمد من ثقافة بريطانيا في القرن التاسع عشر، قدم داروين دعمه للنزعة الخبيثة الموروثة من التمييز العنصري الذي كان سائداً في عصره. ومن الممكن الآن أن يمجّد الأوروبيون المثقفون تفوقهم الحضاري ظناً منهم أن ذلك تسوغه طروحات الداروينية الاجتماعية (Social Darwinism) التي كانت في واقع الأمر نظرية هربرت سبنسر (Herbert Spencer) والداروينية نفسها.

وإن النتيجة الإجمالية لنوع العمل والتفكير اللذين تنخرط فيهما الشخصيات الثلاث الممثلة، كانت تحويل الأيديولوجيا الاستعمارية الحميدة لرجال مثل القبطان كوك وفورستير وماكارتني، بشكل متزايد إلى أيديولوجيا تفوق أوروبي سأم قائم على جوهر ثابت: الجنس. ومن ثم، فإن أروقة الحضارة، أو على الأقل أروقة الحضارة التي يعتد بها، أي النموذج الغربي أغلق بإحكام في وجه الهمجين. وهكذا تم الإبقاء على الفرق بين الحضارة والهمجية في شكل جديد، شكل يسلم به معظم الأوروبيين. وإن السبيل الوحيد للقضاء على همجية «الآخرين» يتمثل في إلغائه باسم الحضارة الأوروبية، وهي ملكية يمكن أن تكون فقط بحوزة الأوروبيين.

العملية التحضرية

I

في الفصل السابق عرضنا، إلى حد ما، تفسير الحضارة تفسيراً لا يمتد إليه الانتقاد إلى جانب تفسيرات مختلفة لما يميزها وللأشياء التي تقوم عليها. وفي الفصل الذي بين أيدينا أود النظر في تساؤلات تشكيكية تهتم طبيعة الحضارة وقيمتها. وهنا سينصب الاهتمام بشكل أقل على المفهوم المجسد للحضارة ذاتها، وعلى نحو أكثر على العملية التحضرية وأنشطتها (على الرغم من صعوبة الفصل بينهما). وسأشرع مرة أخرى في ذلك من خلال فحص ثلاث شخصيات وأعمالهم باعتبارها تمثل مقاربات محتملة لمسألة العملية التحضرية. إن اختياري - التي إن كانت إلى حد ما شديدة الحساسية، فهي ليست على الإطلاق غريبة الأطوار - يمثلها: جون ستيوارت ميل (John Stuart Mill) وسيغموند فرويد (Sigmund Freud) ونوربرت إلياس (Norbert Elias).

«كان يُنظر إلى الحضارة، حتى ضمن المثقفين، فضلاً عن «الجماهير»، على أنها كلها خير لا يرقى إليه الشك وإنجاز أوروبي»

المؤلف

يشتهر جون ستيوارت ميل بكونه فيلسوفا بريطانيا متفوقا، من فلاسفة القرن التاسع عشر وعالم اقتصاد، وليبراليا ذا ميول نفعية. ويظهر لنا فحص دقيق شخصية معقدة تمتلك اقتناعات ليبرالية تنظر في أي قضية من كل جوانبها. وكما سنرى، فإن هذا التوجه سيستنزف موضوع الحضارة ليخلص ميل في نهاية المطاف إلى مساءلة قيمتها. وتتموضع مساءلته هو بدوره في جهده الرامي إلى فهم العملية التحضرية في حد ذاتها.

وينبغي ألا يفاجئنا وجود روابط شخصية مرة أخرى بين مفكرينا الذين اخترناهم، إذ انخرطوا جميعهم في خطاب أوروبي مشترك. وكان ميل صديقا لتوكفيل، مثله مثل غوبينو، وراجع كتابه: الديمقراطية في أمريكا، وكان ينسجم معه انسجاما كبيرا، كما كان له فيما بعد علاقة بفرويد الذي كان فقيرا وهو ابن الأربعة والعشرين، مما اضطره إلى الموافقة على ترجمة أربع مقالات لميل بالألمانية يجري جمعها وإعدادها من قبل تيدور غومبيرز (Theodore Gomperz). وضمت الأعمال الأربعة مقالا حول «تحرير المرأة» وآخر حول «الاشتراكية». ومن ثم نستنتج أن فرويد قرأ لميل، لكن لا ندري على وجه التحديد ما إذا قرأ مقاله حول «الحضارة» أو تعقيباته حول هذا الموضوع انطلاقا من مجموع مادة كتاباته أم لا؛ فكل ما نستطيع القيام به هو التخمين.

ولا ينبغي اعتبار مقال ميل حول «الحضارة» (1836) بمعزل عن مقالاته حول بنثام (1838) (Bentham) وكوليردج (1840) (Coleridge) اللذين تعامل معهما باعتبارهما «قطبين متعارضين لقوة كبيرة من التقدم»⁽¹⁾. ومن دون الخوض في التفاصيل، يمكن لنا الإقرار بتأرجح ميل بين هذين القطبين بعد إدراكه سن الرشد. والحضارة وفق ميل لها معنى مزدوج، إذ تعني أولا التقدم البشري بصفة عامة، وتعني ثانيا بعض أنواع التقدم، أي تلك الأنواع التي ترسخ الفرق بين الشعوب المتحضرة و«الشعوب المتوحشة والهمجية». وينتج النوع الأول من التقدم عن العملية التحضرية مع مرور الزمن، في حين أن النوع الثاني حديث العهد ويعقب ميل في هذا السياق قائلا: «إن العصر الراهن هو عصر حضارة بالمعنى الضيق من دون منازع» - وتصاحبه ردائل وفضائل⁽²⁾.

ويبدو لي أن تعامل ميل مع المتوحش هو بمنزلة باروديا (Parody) (أي محاكاة تهكمية ساخرة) يعرض فيها نفسه كأنه لا علم له بالمعرفة الأنثروبولوجية تماما. وفي المقابل، يصور بريطانيا العظمى باعتبارها القوة الأكثر تحضرا في القرن التاسع عشر. وتستمد بريطانيا قوتها من ولائها للملكية ولصلاحيات العقل ورجاحته، كما تستمد قوتها من نشوء الطبقة المتوسطة. وبسبب القوانين الطبيعية للتقدم في الثروة التي حددها، رفعت بريطانيا من إمكانية الروابط - ويمثل ميل لذلك بالصحف والسكة الحديدية - وضاعفت من ساكنتها التي تتجلى في قدوم الجماهير. وهنا يرى ميل الرذيلة المحتملة للحضارة المدرجة في النوع الثاني من المعنى: بسط جمهور غير مثقف وطبقة عليا مخنثة مغرورة، هيمنتها على الرأي العام، ونقده اللاذع للنظام الجماعي المعمول به في جامعتي أكسفورد (Oxford) وكامبريدج (Cambridge) اللتين يشار إليهما اختصارا بأوكسبريدج (Oxbridge). وينتهي ميل كلامه بالدعوة إلى تقوية الجانب الضعيف في الحضارة عن طريق ثقافة أسمى في ضوء طروحات كوليردج (الذي يذكرنا أيضا بماتيو أرنولد (Matthew Arnold)).

ولا يشكل مقال ميل - على ما يبدو لي - أحد أعماله القوية؛ فهو يقدم فكرة مختلطة جدا حول تجريد ما وحول السياسة التي كانت سائدة آنذاك. لكن قد تكمن أهميته الأساسية في ثنائه على حضور موضوع الحضارة في كل مكان. وينبغي علينا البحث في أعمال ميل الأخرى لفهم ما يخزنه بالضبط بشأن هذا الموضوع. إن تأملاته الإضافية - كما سنرى - ليست كثيرة، لكنها مهمة بالنسبة إلى الكيفية التي يكون بها بلوغ الحضارة وبالنسبة إلى نزعة ميل الشكية حول قيمة الحضارة الراهنة واستقرارها.

وعموما يستعمل ميل مصطلح «حضارة» على نحو فضفاض، إذ يفكر بالأساس في التنمية الاقتصادية باعتبارها قلب الحضارة الحديثة. غير أن لهذه التنمية جوانب مقلقة عديدة. ويذكرنا في كتابه **مبادئ الاقتصاد (Principles of Economics)** بأن «الزيادة في الثروة ليست بلا حدود»⁽³⁾، وهذا في نظره ليس شرا كله لأن «الدوس والقهر والاعتداء على الآخرين وتعقبهم، الذي يشكل النموذج القائم للحياة الاجتماعية»، نادرا ما يكون الحصة المرغوب فيها رغبة أكيدة من لدن البشر. وإن

«ميل» الذي كان يغازل الأفكار الاشتراكية بكل جرأة، يفضل وضعاً ثابتاً على مستوى عال من الثروة المادية التي يمكن أن يعود فيها هو وكل الناس الآخرين إلى الزراعة، أي السعي وراء الثقافة.

وباختصار، استلهم ميل من كوليردج (Coleridge) أفكاراً كثيرة كما يخبرنا هو بذلك، متسائلاً عن «مدى استفادة البشر بالحضارة»، كما تجاوز بداياته النفعية وتساءل عن الافتراضات الأساسية للتنمية الاقتصادية⁽⁴⁾. وخلال ذلك تساءل أيضاً عن «فضيلة» الطبقة المتوسطة التي تعد الطبقة الوحيدة المستفيدة لحد الآن من «التقدم» بما أن الطبقات الدنيا لم تشهد حصتها أي تحسن. ويعد مقال ميل بعيداً كل البعد عن مديح غيزو للحضارة وعن المتحليين «بأخلاق» الطبقة المتوسطة. ومن ثم، لدينا جزء من تحليل - يفيد بأن محرك العملية التحضرية في الوقت الراهن هو التنمية الاقتصادية - وحُكم نتائجه ملطخة بأمور لا أخلاقية.

وكما ذكرت سابقاً، لم يكن ميل ثابتاً على مبدأ بشكل دائم، مثلاً في مقاله القيم حول الحرية (*On Liberty*) (1859) يدافع عن حق المورمون في معتقداتهم مثل إيمانهم بتعدد الزوجات، ويؤكد: «لست على علم بأن أي مجتمع له الحق في أن يرغم مجتمعا آخر على التحضر»⁽⁵⁾. حتى إن كانت الحضارة خيراً كله - ورأينا كيف شكك ميل في هذا الأمر - لا يمكن مع ذلك أن يُرغم الآخرون قسراً على الخضوع للعملية التحضرية؛ فلا المهمة الاستعمارية ولا المهمة الأوروبية (العنصرية) يمكنهما أن تفرضاً عليهما⁽⁶⁾.

ومع ذلك يدافع ميل في كتابه نظرات في الحكومة التمثيلية (*Considerations on Representative Government*) الذي نشر بعد عمله حول الحرية بنحو سنتين، عن الحكم الاستعماري (وقد عمل فترة طويلة من حياته مع شركة الهند الشرقية التابعة لمكتب لندن) واصفاً إياه بأنه «شرعي مثل أي حكم آخر إذا كان في ظل وجود حضارة يسهل عملية انتقال الشعوب إلى مرحلة أسمى من التطور. هناك ظروف في المجتمع يكون فيها الاستبداد القوي في حد ذاته النموذج الأفضل للحكم، لتدريب الشعب، تحديداً، على الأمور التي تمكنهم من حضارة أسمى»⁽⁷⁾. وليست غايته تقييم موقف ميل في حد ذاته - فربما كان حكم أتاتورك المستبد أحياناً أساسياً لجر شعبه إلى «الحضارة» - ولا نية لدي في أن أسخر

العملية التحضرية

من موقفه المتذبذب - ومن يخلو من هذه النزعة إلا من كان به مس أحادي (mono maniac)! وإنما كان هدي في تأكيد مدى دراية ميل - على عكس بعض الشخصيات التي جرت مناقشتها في الفصل السابق - بالعيوب التي مست نتائج العملية التحضرية وإن كانت عموما في مصلحتها (ومن ثم فهي مختلفة عن نتائج روسو الذي أدانها من جذورها). وهذا سبب من الأسباب التي اضطررتني إلى إدراجه في هذا الفصل. وباعتباره مفكرا ليبراليا فهو على علم بالحضارة بوجهيها وليس مجرد مناصر للأيديولوجيا الأوروبية.

أما السبب الثاني فيظهر في بعض تعقيباته التي مست كولريديج. فميل يخبرنا بأن كولريديج هو الذي يذكرنا بمدى تقلب الحضارة و«كيف أن مجموعة من التأثيرات التحضرية والمقيدة» ضرورة لوجود «حالة من الأشياء المثيرة للاشمئزاز بالنسبة إلى عناد الإنسان وحبه للاستقلال». وعلى علاقتها - وهذا وارد ضمنا - تعد الحضارة شيئا خيرا، إذ تتطلب المحافظة عليه «استمرار هذه المؤثرات باعتبارها شرطا لوجودها»⁽⁸⁾. وسواء قرأ فرويد هذا الجزء من تعقيباته أو لم يقرأ، فإن ميل كان يثير القضية نفسها المتعلقة بالقشرة الرقيقة (thin veneer) التي تغطي العملية التحضرية. وباعتبار الناتج - أي الحضارة - عملية تقوم أساسا على التنمية الاقتصادية في الآونة الأخيرة التي تحمل معها الشكوك حول السداد الأخلاقي، فمن غير المؤكد تماما أن يستمر أو أن يشهد مزيدا من التطور، فهو بالأحرى موضوع قلق وشك.

3

إن كتاب الحضارة وسخطها لفرويد الذي نشر أصلا في العام 1930 يدور حول تجريد ما، وليس حول حضارات بعينها، وهو يعكس في الواقع الحالة الأوروبية التي عاش فيها فرويد. وعلى الرغم من أن مقال ميل حول الحضارة قد لا يكون له تأثير مباشر فيه، غير أنه جزء من السياق الفكري الذي انتقل إليه فرويد. وضمن هذا السياق كانت نظريات غوبينو العنصرية تحمل تهديدا مبطنا لفرويد اليهودي (على الرغم من ثناء غوبينو على اليهود). كان عمل داروين أكثر صلة فكريا بالمواضيع المطروحة آنذاك، بما أن فرويد في الأساس كان داروينيا يجري بحثا في التطور الثقافي

الذي بدأه علماء الأحياء الأوائل. ونذكر بعد هذا نيتشه شبيه فرويد، الذي قد تكون تعقيباته العدمية حول الحضارة معروفة لدى فرويد، ولو أنه ينفي أن يكون قد قرأ أعماله. وإلى جانب نيتشه هناك ظل لوبون قلقا بشأن الظلام والشعوب المهددة، الهمجين الداخلين في ذلك العصر. كما أنه لا ينبغي إغفال عملي كونراد (Conrad): كورتس (Kurdz) وقلب الظلام (Heart of Darkness).

ويرى فرويد عموماً أن الحضارة عبء قمعي يجلب الشقاء وأنه ثقيل على قلب الإنسان؛ فهذه هي الإشارة السائدة في تفسيراته، كما أن فكرته بشكل مختصر هي أن الحضارة تقوم بالضرورة على الإكراه وإنكار الغريزة. وفي الحقيقة يمكن اعتبار «القمع الغريزي مقياساً لمستوى الحضارة الذي جرى بلوغه»⁽⁹⁾. ونتيجة ذلك أصبحت الحضارة الحديثة تمثل لولبا إحكام شدة لولب ذنب غير واع. ويعلن «فرويد» وهو يربط فكرته بمفهوم «كانطي» للروابط الاجتماعية الموسعة، أنه «إذا كانت الحضارة طريقاً ضرورياً نحو التقدم من العائلة إلى البشرية كلها، فإنه - ونتيجة للصراع الفطري الناشئ عن تناقض الصراع الأزلي بين نزعتي الحب والموت - سترتبط بها بشكل معقد زيادة في الإحساس بالذنب، والذي ربما سيبلغ مدى يصعب فيه على الفرد تحمله»⁽¹⁰⁾.

ومنذ أن طور فرويد نظرياته في وقت كان يعرف فيه المرض العقلي المهيم بصفته «نهكا عصبيا» (neurasthenia)^(*) ذا كيان غامض، كان «تحليله» يتماشى وروح عصره بشكل كبير جداً. وكانت حجته كالتالي: نشأت الحضارة في ظل حقيقة مهددة داخليا وخارجيا على حد سواء. وللبقاء على قيد الحياة، على بني البشر أن يتعلموا كيف يهزمون البيئة المادية، ويتأتى ذلك بواسطة التكنولوجيا والعلوم في نهاية المطاف. من جهة أخرى، يسمي فرويد الإنسان «الإله الاصطناعي» (Prustheticod). ولإخماد القلق الداخلي، يلجأ الإنسان إلى الكحول والمخدرات واليوغا والزهد والدين والعلوم والحضارة. كل ذلك ذهب سدى. إن البشرية بطبيعتها محكوم عليها بالسخط والشقاء⁽¹¹⁾. وإن قوة العزيمة هي الموقف الذي يوصى به في مواجهة هذا التحليل القاتم.

(*) لفظ إكلينيكي قديم لوصف متلازمة تشمل أعراضاً أساسية هي: الإرهاق الذهني والبدني المزمن والاكتئاب. [المحرر].

ونحن نسعى إلى فهم تحليل فرويد للحضارة، يتعين علينا أساساً أن نتذكر أنه انطلق من قاعدة إكلينيكية إذ إن عمله محللاً نفسياً هو ما خول له الخوض في مواضيع أكثر اتساعاً مثل الحضارة. ومن ثم، فقد توصل فرويد عبر تفسيره لأحلام مرضاه حول الطفولة، إلى إدراك أنه «خلف طفولة الفرد تتشكل لدينا صورة عن تطورها ونشوتها» - صورة عن تطور الجنس البشري حيث يشكل فيه التطور الفردي في الواقع خلاصة مختصرة مؤثرة بظروف الحياة العرضية⁽¹²⁾.

وإن الحضارة إذن هي ببساطة الفرد وتطوره بشكل واضح. وإذا ما تركنا المشاكل المنهجية التي تتشابك مع هذه الطفرة جانباً سنلاحظ عجزنا عن فهم تأكيد فرويد ما لم ندخل غمار نظريته بشكل كامل. ولا أود أن أقدم على هذا العمل الكبير هنا، بل سأشير فقط إلى الدور البارز للجنس (sex) (خاصة في مرحلة الرضاعة) والقمع وآليات الدفاع المختلفة الصادرة عن غير وعي مثل الإزاحة، والإنكار، والإسقاط، والعقد من قبيل عقدة أوديب (Oedipus complex)، مفترضا أن القارئ المهتم سيتابع هذه المواضيع في مكان آخر.

وعوض الخوض في هذه التفاصيل، أعود إلى كتاب الحضارة وسخطها (Civilization and its Discontent) ذاته. أولاً، لا بد من التعامل مع هذا الكتاب باعتباره امتداداً لكتاب مستقبل وهم (The Future of an Illusion) الذي كتب قبل بضعة أعوام، حيث يهتم بالدين الذي كان يرفضه فرويد جملة وتفصيلاً. ويعقب «فرويد» في هذا المجال في كتابه اللاحق بعنوان موسى والتوحيد (1939) (Moses and Monotheism) فيقول: «إن التحليل النفسي يؤدي بنا إلى نتيجة يتقلص فيها الدين إلى حالة من حالات الاضطراب العصبي الذي يمس البشر، ويشرح قواته العظمى مثلما يُشرح الهاجس العصبي لدى مرضانا»⁽¹³⁾. وقد مورس هذا «الاختزال» (Treduction) ابتداءً في كتابه مستقبل وهم كما يشير عنوانه إلى ذلك.

وإن إقصاء فرويد للدين باعتباره اضطراباً عصبياً ووهماً، أثار كتابة رسالة من صديقه رومين رولاند (Romain Rolland) يوبخه فيها بسبب تعامله مع الدين فقط، انطلاقاً من المسيحية وربها الأب (God The Father)، ومن ثم

احتمالاتها «الأوديبية». واقترح رولاند في المقابل ما أسماه «الشعور الواسع» (oceanic feeling) الذي يوجد في جوهر الدين. وأجاب فرويد صديقه «المائي» (aquatic) كما كان يدعوه بذلك، بكتاب من صديق «بري» (terrestrial) عنوانه الحضارة وسخطها.

ووسّع هنا فرويد فكرته ليصبح موضوعها الحضارة حيث يشكل الدين فيها مجرد قسم مسكن للاستياء العام الناتج عن عيشنا في المجتمع. ومع ذلك فإنني أزعّم أن الدين ما يزال في جوهر اهتمام فرويد وليس فقط جزءاً منه. وسواء اتفق المرء مع هذا التفسير أو لم يتفق، فإنه من الأفضل استحضار تأثير الدين في التصور الأصلي للحضارة عند ميرابو؛ فهذا المفكر عاش في القرن الثامن عشر إلى جانب مفكرين حذوا حذوه من أمثال بورك وغيزو، يشددون مركزيته وضرورته في تأسيس الحضارة وترسيخها. وتشكيك فرويد في الدين، سيؤدي به منطقياً إلى نظرة تشاؤمية عن الحضارة.

وإذا ما عدنا إلى أعماله لما كان في التاسعة والسبعين من عمره، فسنجده قد كتب في مؤلفه السيرة الذاتية (Autobiography) عن سعيه في كتابه الطوطم والمحرم (Totem and Taboo) إلى «استخدام نتائج التحليل المكتشفة حديثاً لاستكشاف أصول الدين والفضيلة». وفي أعماله اللاحقة كتب: «أدركت بما لا يدع مجالاً للشك أن أحداث التاريخ البشري والتفاعلات القائمة بين الطبيعة البشرية والتطور الثقافي ورواسب التجارب البدائية - (ويعد الدين أبرز تلك التجارب [أضيف هنا التشديد]) - لا تعدو كونها انعكاساً لصراعات آلية بين الأنا (ego) والأنا الأعلى (Super-ego) والهو (id). وهي العمليات نفسها التي تتكرر خلال مرحلة أوسع»⁽¹⁴⁾.

كانت دوافع فرويد متسقة. وفي سعيه الطويل إلى إحلال العلم محل الدين، ومن ثم تمكين البشرية من التطور انطلاقاً من طفولتها، يكون قد أسهم في تآكل خدمات الدين في الحضارة. ويسائل: إذا «نجح الدين في إسعاد قسم أكبر من البشرية ومواساته وسوى خلافاته وجعله داعماً للحضارة، فلا يحلم إذن أحد بالسعي جاهداً إلى تغيير الأوضاع. ولكن ماذا نلاحظ في مقابل هذا؟ سنرى استياء وتدمير عدد هائل من الناس من الحضارة». والحل إذن يكمن في «إبدال نتائج

العملية التحضيرية

القمع بنتائج جهد ذهني عقلائي كما هي الحال بالنسبة إلى المعالجة التحليلية للاضطراب العصبي»⁽¹⁵⁾. وباختصار، يرغب فرويد في حضارة تقوم على العلم وطريقة تفكيره. وصحيح أن فرويد سبق له أن عد العلم من بين المسكنات المحتملة ضد التعاسة، ومثله مثل الآخرين، فقد عجز عن أن يجلب لنا السعادة. ومع ذلك فهو على الأقل، أرغمنا على مواجهة الحقيقة، ومن ثم العمل لمعرفة طريقة العيش معها.

وظن فرويد أنه حل لغز التاريخ، مثله في ذلك مثل «غوبينو» من قبله، وأن ثمة اقتباسا أخيرا هنا يمكن أن يسخر في دعم هذا التأكيد، إذ يصرح فرويد «أن معنى تطور الحضارة لم يعد أمرا مبهما لدينا». ويقول، «لا بد له أن يعرض الصراع بين إيروس (Eros) والموت، بين غريزة الحياة وغريزة الدمار، بما أن ذلك يحل بشكل تلقائي لدى النوع البشري. وإن هذا الصراع هو الذي تتألف منه الحياة برمتها بشكل أساسي، ومن ثم قد يوصف تطور الحضارة، ببساطة، بكونه صراعا من أجل الحياة يخوضه النوع البشري لضمان بقائه»⁽¹⁶⁾. وبما أننا وصفنا غوبينو بكونه يعاني الهوس الأحادي (monomaniacal)، فمن الصعب عدم وضع فرويد في الخانة نفسها، ذلك بأن الأول مهووس بالجنس race والآخر بالدين.

ومما لا شك فيه أن هناك اختلافات قوية، حيث يركز عمل فرويد إلى ملاحظات إكلينيكية ذات قيمة علمية. وأن نظرياته التي تقوم على الملاحظات هي جزء من علم جديد للعقل - مع تباين في النظريات - إذ على الرغم من أنها مثيرة للجدل بيد أنها تحظى بالقبول لدى الخصوم عندما تُعدل بشكل مناسب. وتكون دائما «تأملاته التخمينية» الناشئة عن ملاحظات ونظريات مثيرة، تستفز مزيدا من التفكير. وأن استمرار غوبينو في عمل بدأه فرويد - وذلك بمزيد من دراسة صراع النوع البشري من أجل البقاء - على الرغم من كونه متقلبا غير ثابت، هو في رأيي توجه في الطريق الصحيح.

(*) نزعته منهجية لرد كيانه أو ظاهرة معقدة إلى عدد محدود من العناصر أو إلى عنصر واحد أكثر بساطة. من أمثلة الاختزال أن الأجسام الفيزيائية هي في نهاية التحليل ذرات؛ وأن العقل يمكن أن يُردَّ إلى تفاعلات بيوكيميائية تحدث في الجمجمة بين مجموعة من الخلايا الحية. [المحرر].

ولكن المشكل بطبيعة الحال يكمن في كون فرويد يبالغ في التأمل التخميني عندما يقوم بقفزة كبرى مثلاً من العمليات السيكلوجية الفردية إلى العمليات السيكلوجية الجماعية من دون أن يعي الاختلافات الأساسية بين هاتين الظاهرتين؛ ففي هذا القسم من عمله، يعد فرويد «مبسّطاً عظيماً» (great simplifier) بتعبير جاكوب بوركهاردت (Jacob Burckhardt). وعلى نحو مماثل وقع فرويد فريسة لمفهوم التخمين المضلل، كما وقع العديد في زمانه وفي حقبة أخرى من بعده. وكما وقع أيضاً على النحو ذاته في شرك الاختزالية (reductionism) (*) .

إن التهم أعلاه وتهما أخرى قد توجه ضد فرويد بخصوص ما ينبغي أن يقوله عن الحضارة؛ «فتحليله» كما سبقت الإشارة إلى ذلك يقوم أساساً على التجريد. وإن فرويد الذي جمع بحماس، العينات الأركيولوجية لم يكن في الواقع مهتماً بالحضارات التاريخية. وليكن كذلك! فليس ثمة سبب يصدنا عن محاولة فهم الحضارة «فلسفياً» باعتباره أمراً من أمور القوانين العامة على الرغم من تعارض ذلك مع هدف كتابي برمته الذي يسعى إلى فهم تطور الحضارة بوصفها تطوراً تاريخياً ملموساً. والمشكل هو أنه على الرغم من أن هذه مقاربة تجد لنفسها تسويغاً، غير أن فرويد لا يهتم في واقع الحال بالحضارة في حد ذاتها. إنه تصور من تصورات حصان طروادة الذي اتخذ منه غطاء يخول له الاستمرار في تصعيد نقده للدين.

ولما كان فرويد محط نقد كبير، فلماذا يعد عمله مهماً للغاية بالنسبة إلى موضوعنا؟ جواب ذلك أن فرويد ببساطة استطاع أن يشد خيال الناس إليه بشكل عميق. كما تطرق إلى شيء عميق في عقلنا اللا-واعي أي إلى استيائنا من قيود الوجود «المتحضر». وكلنا هاككيري فين (Huckleberry Finn) (*) إلى حد ما في رغبتنا في «ترك أرضنا بحثاً عن فرص في أراضٍ أخرى» وعن الحرية. وبعد هذا هناك «روح العصر»، إذ كان فرويد يكتب بعد أن كشفت الحرب العالمية الأولى عن نتائج خفية لحضارة حديثة. وفي غضون أعوام قليلة وصل هتلر (Hitler) إلى الحكم في ألمانيا. وأن الإحساس بأن الحضارة كانت تتصدع وبأنها بمنزلة قشرة رقيقة موجودة خلصة لدى كل فرد وكل مجتمع، هو شعور سائد في تلك الفترة، قد يفسره فرويد فيما بعد.

(*) اسم بطل رواية مارك توين The Adventures of Huckleberry Finn [المحرر].

العملية التحضّرية

ويبدو أن فرويد عبر أكثر من أي شخص آخر عن فكرة أن للحضارة جانباً قائماً بالضرورة، وظهر أنه جلب على أقل تقدير، صدأ العلوم لهذه النتيجة الوخيمة. وبتطبيق تحليله التجريدي على كل الحضارات سيمتد عتابه بشكل واضح، إلى حضارة مُحيطه تحديداً. وستُقطع الصلة مباشرة بالتفوق الأوروبي المزعوم على نحو بعيد المدى.

ومع ذلك وانطلاقاً من أطلال عمل فرويد حول الحضارة، طغى إسهام على السطح عمل من أجل تطويرها بشكل أكبر. وباعتبار عمله نتيجة متناقضة على ما يبدو؛ أليس حرياً بنا التوقف عن النظر إلى الحضارة أنها تصور مجرد وخالد، والاهتداء إلى فكرة أنها عملية تشتغل بشكل مطرد؟ ما هي «العملية التحضّرية» وماذا كانت إلى يوم الناس هذا حتى تؤدي بأوروبيي القرن الثامن عشر إلى تجسيد نتيجتها والعمل لامتلاكها، على الرغم من استمرار تغييرها باطراد بين يديه. ويتلخص إسهام فرويد الخصب في هذه المسألة، في كون الفرد ينمو ليلبغ مرحلة الرشد انطلاقاً من عملية قمع وتسام، وما شابه ذلك من الآليات النفسية، حيث تحل الغريزة محل العقل، والتعبير العنيف عن المشاعر محل التوفّق الحذر في المصالح. وللسير على هذا النهج من التفكير، نحتاج فقط إلى تطبيق نموذج مماثل، لهذا التحليل، على العملية التحضّرية، بما أنها تتماشى مع الجماعات، وتعمل في ظروف تاريخية حقيقية. وهذا في الواقع هو المنحى الذي ستتخذه شخصيتنا المقبلة - نوربرت إلياس (Norbert Elias) - مؤلف كتاب عنوانه العملية التحضّرية (*The Civilizing Process*).

5

وقد سبقت الإشارة إلى «إلياس» في الفصل الأول، والآن ينبغي أن نهتم بعمله اهتماماً خاصاً، وكذلك بالأفكار التي أوردتها ذات الصلة بموضوعنا حول الحضارة. وأن كتابه الشهير العملية التحضّرية المؤلف من جزأين حمل عنوانين: (*The History of Manners*) تاريخ الآداب و(*Power and Civility*) السلطة والكياسة الذي يدرس صعود الدولة المطلقة⁽¹⁷⁾. وكما سنرى، فإن هذين الموضوعين مرتبطان بشكل متّصل.

وفي الجزء الأول، يدرج إلياس قسماً طويلاً ومهماً في البداية حول الاختلافات بين الثقافة (Kultur) والحضارة (Zivilization) خاصة في ألمانيا، يستحق القراءة في حد ذاته، لكنه ليس أساسياً بالنسبة إلى غايات بحثنا. (وإن مفاهيم الثقافة والقوم والموقع، التي تقابلها الحضارة، والمكننة والكونية والعالمية، كما هي متجسدة في صدام الفكر الألماني والفرنسي، سبق التطرق إليها). وما يهمنا هنا هو أن أطروحة إلياس التي تفترض أن الحضارة، باعتبارها حالة يمكن بلوغها، هي أقل أهمية من العملية التي تهدف إلى إنتاج هذه الحالة التي هي بهذا المنظار في تغير بالضرورة.

وقد تأثر إلياس بفرويد كثيراً، لكنه بصفته عالم اجتماع، أو بالأحرى فيلسوفاً أو عالم اجتماع تاريخياً، رأى أن مفهوم علم النفس البشري لدى فرويد كان غير تاريخي (ahistorical). وما ذكرته سابقاً عن كتاب الحضارة وسخطها وتركيزه على تجريد ما ينسجم مع هذا الرأي. وفي المقابل، رأى إلياس الحضارة تطورا تاريخياً خاضعا للسؤال التجريبي الذي كان ينبغي بعد ذلك أن يوضع في خدمة النظرية. والنظرية في واقع الأمر سبق أن شاركت في الطريقة التي يدير بها المرء البحث التجريبي.

والنظرية التي جلبها إلى عمله حول العملية التحضرية إجمالاً، تدعى بعلم الاجتماع التشكيلي (Figurational Sociology) (ولو أن إلياس كان يفضل عبارة «علم الاجتماع المنهجي»). وبتعبيره: «إن الصيغة البسيطة والدقيقة تعبر بشكل جيد عن كيفية الانطلاق من مصالح ونوايا فردية متمازجة لا حصر لها - سواء مالت إلى الاتجاه نفسه أو إلى اتجاهات متشعبة عدائية - بحيث تبدو شيئاً لم يكن مخططاً له أو مقصوداً من لدن أي فرد من هؤلاء الأفراد، على الرغم من أنه نشأ عن نواياهم وتصرفاتهم. وهذا في الحقيقة هو السر الكامل للتشكيلات الاجتماعية»⁽¹⁸⁾. وليست هذه الصيغة جديدة في حد ذاتها؛ بل هي الصيغة التي تكمن وراء يد آدم سميث (Adam Smith) الخفية. وأما الجديد في الأمر فهو تطبيق إلياس الفكرة في دراسة الحضارة.

ومزج إلياس فرويد وآدم سميث (وإن لم يثار اسمه) مجادلاً بتعبير مبتكر أنه خلال العملية التحضرية، يتغير الفرد والمجتمع معاً، ويشكل كل منهما جزءاً من

العملية التحضرية

الآخر. ويبقى شخص متحضر ما مناصرا لحضارة ما بالضرورة. وما هو خارجي - تفرض قواعد المجتمع على الفرد وهو ينمو أو يتعرع داخله - يصبح داخليا على الطريقة الفرويدية النموذجية، كأن يلقي الطفل الشعور بالحياء خلال حركات أمعائه المفردة. ويوسع هذا الشعور بلا وعي ليشمل نتائج ذات صلة بذلك. بل إن إلياس نفسه الذي خضع لعلاج تحليلي نفسي، وأطر حصصا علاجية ضمن مجموعة، تعلم درسه جيدا.

وكانت المهمة في الأساس هي معرفة كيفية تطبيقها تاريخيا؛ ففي مجتمعات البلاط الأوروبية في القرن الرابع عشر والقرن الخامس عشر، كانت الطبقة الأرستقراطية تُلقن تجنب التجشؤ والضرطة وغيرهما من هذه التعابير الجسدية، كما كانت تلقن التحلي بالأخلاق الحميدة، وكان هذا السلوك يميزهم عن المنحطين من الأجلال الذين كانوا لا يزالون في نظرهم يعيشون وضعية بهيمية عوض وضعية متحضرة. وعلى مستوى أكثر أهمية بخصوص الحضارة، تمت مأسسة عملية ردع النزوع إلى العنف، وإحلال التفكير والاختراع محل الغريزة وفورتها. وكما نعلم من خلال ما تقدم من فكر ميرابو، فإن كبح العنف هو إحدى لبنات الحضارة. وبينما يرى آخرون الدين باعتباره القوة المعنية، يرى إلياس أن الأخلاق هي التي تمثل هذه القوة. كما يعي أن كبح جماح الغريزة بأي شكل من الأشكال، يحدث أيضا فقدان بعض من أنواع الحرية الشخصية.

أما القوة الأخرى الأساسية في التطور التي تم وصفها، فهي الدولة، إذ كان نمو السلطة المركزية ضرورة تاريخية وشرطا من شروط كبت العدوان الأرستوقراطي. وكما سبقت الإشارة إلى ذلك، كان الجزء الثاني من عمل إلياس يتمحور حول السلطة المطلقة. إن هذه الدولة هي التي عززت أيضا من نمو البرجوازية باعتبارها ثقلا موازيا للأرستوقراطية. وكان من النتائج غير المتوقعة لذلك بطبيعة الحال، وصول الطبقات الوسطى إلى السلطة في القرون المتعاقبة وامتداد العملية التحضرية، ومن ثم تشكيل الحضارة إلى شرائح أوسع من المجتمع.

وخلاصة القول إن العملية التحضرية تقتضي تطورا تاريخيا، حيث تتفاعل فيه الشخصية والتغيير الاجتماعي والدولة، على نحو غير مقصود. وتحدث إلياس عن هذه التطورات بشكل مفصل، ولم آخذ منها إلا أجزاء قليلة، لهذا لا بد من

قراءة كتبه لذاتها، لأنها إسهامات أساسية في دراسة منهج لايزال مستمرا إلى يوم الناس هذا. وعلى الرغم من أن إلياس لم يلتزم بهذه المهمة، غير أن عمله يمكن أيضا تطبيقه على مجتمعات غير أوروبية لوصف عملية وصولهم إلى الحضارة وتحليلها.

ولا يسلم، بطبيعة الحال، عمل إلياس من انتقادات، ذلك أنه لما قدمه بدا كأن العملية التحضرية خاصة بأوروبا وحدها، لكن سبق أن أشرت إلى إمكان توسيعها لتشمل أماكن أخرى من العالم. وكما تمّت الملاحظة آنفا. يمكن للمرء أن يرى دلائل على العملية التحضرية في أوروبا ذاتها قبل القرون التي تناولها إلياس بالدراسة. ويمكن أن يتهم بإهماله دور التجارة كقوة تحضرية. وضمن نقد نموذجي يعلن الكاتب الإنجليزي جوزيف أديسون (Joseph Addison) في القرن الثامن عشر أنه: «لسنا مدينين فقط بشيء يسير للتجارة، بما أنها كانت وسيلة كبيرة لتحضر أمتنا وتخليصها من كل بقايا همجيتها القديمة»⁽¹⁹⁾. كان ذلك تقريبا تعبيرا شائعا مبتذلا عن الفكر التنويري، ويمكن أن نستشهد بفولتير (Voltaire) وآخرين كثر في هذا السياق. ويبدو أن إلياس أغفل هذا التوجه في البحث. وفي اتجاه آخر غض إلياس الطرف عن عملية التجرد من الحضارة، وهي الطريق التي قد تنهار من خلالها الحضارة. وما النازيون ومن دار في فلكرهم إلا مثال على ذلك.

وعلى الرغم من مشروعية هذه الانتقادات فينبغي ألا تكون سببا في أن تصرف انتباهنا عن إنجازات إلياس؛ فهو من الدارسين الجديين الذين استطاعوا تغيير الخطاب حول الحضارة. وسار أيضا على نهج فرويد في تقويضه ضمنا فكرة التفوق الأوروبي (على الرغم من أن نموذج التاريخي هو أوروبا). وكان إلياس يدرك جيدا أهمية موضوعه، إذ قال: إن كلمة «حضارة» تلخص كل شيء كان يعتقد فيه المجتمع الغربي خلال القرنين الماضيين نفسه متفوقا على المجتمعات السابقة أو على «المجتمعات المعاصرة الأكثر بدائية». وحول إلياس مسألة الحضارة، مع ذلك، إلى قضية تهتم بها العلوم الاجتماعية والتحقيق التاريخي⁽²⁰⁾. وإن روح التحقيق هذه هي التي تشرف، أو عليها أن تشرف، على كل عمل في المستقبل يهتم سؤال الحضارة.

وسمح لنا (ميل وفرويد وإلياس) بالنظر إلى الخطاب الأوروبي حول الحضارة من وجهة نظر مختلفة عن تلك التي قدمت من لدن شخصيات تمت مناقشة أفكارها في الفصل السابق. وعوض الاحتفاء بعيد الغطاس أو الظهور، يبدو أننا نسمع آلاما أقرب من رثاء، أو على أقل تقدير، نشهد اختفاء نبرة المنتصر.

ومع ميل سيكون لدينا مفكر قريب من مركز التأسيس في إنجلترا، مجسد لمعتقداته ولتطلعاته الليبرالية، ومع ذلك فهو يقدم لنا موقفا متناقضا بشأن الحضارة، ويسعى إلى مزج آراء بنثام وكوليردج؛ فهو يقدرها ويموقعها جنبا إلى جنب مع فكرة التقدم باعتباره إنجازا للرجل (والمرأة) الأوروبي، بل اعتبرها أيضا شيئا يمكن فرضه على الشعوب المستعمرة من أجل مصلحتهم. ووازن إلى حد كبير بين هذه العملية والتنمية الاقتصادية، ولكنه ألقى ظللا من الشك حول القيمة الأخلاقية لهذه التنمية فتبنى توجهها شبه اشتراكي يؤكد مجتمعا ثابتا لا يتغير. وبمسألة القيمة الأساسية لمحيطه الرأسمالي المعاصر يكون قد هز أسس الحضارة الأوروبية والعملية التي أتت بها إلى حيز الوجود.

ويذهب فرويد إلى أبعد من ذلك لما اعتبر - انطلاقا من علم التحليل النفسي الجديد - أن الحضارة قمعية بالضرورة، وهي إذن ناقلة للتعاسة. وإنها شقاء في صميمها إذا جاز التعبير. ونتيجة لجهود البشرية من أجل البقاء والتحكم في بيئتها - وقد كان فرويد داروينيا إلى النخاع - فإنها ستؤدي ثمنا نفسيا ثقيلا في شكل شعور بالذنب. وفي الواقع، يبلغ الثمن مداه ليصل ربما إلى مستوى لا يطاق في الحضارة الأوروبية المعاصرة. ولكن فرويد عقلاني علمي أيضا - مهاجما الدين بالقدر نفسه الذي يهاجم به الحضارة في كتبه - يضع الأنا فوق الغرائز ليرسخ، من ثم، تناقضه إزاء الحضارة باعتبارها تجريدا. وبهذا النمط من التفكير يعبر عن قلقه بشأن الحضارة بصفاتها غطاء واهيا يوضع فوق المشاعر المحتدمة؛ هذا الذي قد يتصدع في أي لحظة. وبهذه الطريقة المعقدة يكون تحليل «فرويد» للسخط الأساسي قد شمل حضارته الأوروبية ومعها أي حضارة وسخطها؛ وعليه فإن نظريته تضم بالضرورة جزءا من أي تفسير مستقبلي للحضارة ومضمونها.

لقد أثر التحليل النفسي في إيلياس بشدة حتى أنه وضعه في خدمة عمله باعتباره عالم اجتماع، وأخذ بعين الاعتبار تفسير فرويد للتطور البشري النفسي ليستخدمه نموذجا لكيفية تطور المجتمع نفسه، ويؤطر في الوقت ذاته الأفراد المشكلة له. ويعد قمع الغريزة أمرا محوريا بالنسبة إلى كلا التفسيرين. ولترميم افتقار فرويد إلى رؤية تاريخية، طبق إيلياس مخططا على ما أسماه العملية التحضرية في أوروبا خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر. ولربط مجتمع البلاط (court society) - الأرستوقراطية - والنمو المبكر للدولة المطلقة سعى من خلال تفاصيل تجريبية، إلى عرض كيفية تطور مجتمع مهذب ومتخلق. وكانت نتيجة ذلك ظهور ما أسماه ميرابو ومن عاصره في القرن الثامن عشر بالحضارة. وما أضاف إيلياس إلى مفهومهم هو تركيزه على أن الحضارة عملية متحركة عوض كونها حصيلة ثابتة، ومن ثم فهو يضعف إن لم نقل إنه يدمر الدعم الأيديولوجي للتفوق الأوروبي مرتكزا على الجنس أو على أي مفهوم ماهوي آخر.

وعموما يعد هؤلاء المفكرون الثلاثة (ميل وفرويد وإيلياس) ممثلين لتحول في خطاب الحضارة داخل أوروبا ذاتها؛ ففي البداية، أي في عصرهم، كان صوتهم يمثل الأقلية. وكان ينظر إلى الحضارة، حتى بين المثقفين فضلا على «الجماهير»، على أن كلها خير لا يرقى إليه الشك، وإنجاز أوروبي. ولم تعل أصوات السخط إلا مع مرور الوقت، حيث قواها الشر المدوي للحرب العالمية الأولى الذي أفرز دليلا آخر عن إمكانات التراجع عن الحضارة المتأصلة في النسخة الأوروبية. ومع ذلك يجب ألا تحجب عنا هذه التحديات حقيقة أن الحضارة، في حد ذاتها وأشكالها المتنوعة، هي التي لاتزال تشكل ساحة المعركة حيث اصطدام الآراء المتباينة.

حضارات أخرى

I

إلى الآن ظل تركيزنا الأساسي منصبا على الحضارة الأوروبية؛ وكان ذلك هو المنافس الأوحـد للدولة المتحضرة. لكن ثمة مطالبين آخرين بالوعي بأن مجتمعهم كان مختلفا عن مجتمع الهمجيين في الخارج. وهذا ما أشرت إليه في بداية هذا الكتاب. ومن ثم، فالصينيون يرون أنفسهم شعبا يقطن «المملكة الوسطى» (Middle Kingdom). ويتحدث الرومان عن باكس رومانا (*) ويفكر العرب بقيادة ابن خلدون، انطلاقا من الفرق بين البدو وأهل المدينة. ومن وجهة نظرنا الراهنة، يمكن أن ندرك هذه الصيغ إلى حد ما باعتبارها مرادفات

(*) Pax Romana: عبارة لاتينية تعني السلام الروماني، وتستخدم للإشارة إلى فترة من السلام ومحدودية النشاط العسكري على طول البحر المتوسط في الإمبراطورية الرومانية، وكان ذلك منذ عهد الإمبراطور أغسطس، حتى عهد الإمبراطور ماركوس أوريليوس - [المحرر].

«كان على مجتمعات غير غربية عديدة التعامل مع سؤال الحضارة سواء باعتباره تصورا جديدا عن ماضيهم، أو مطمحا إلى مستقبل ما»

المؤلف

لمصطلح «حضارة». لكن لا ينبغي لهذا الإدراك أن يحجب الفرق الآتي: كون «الحضارة» باعتبارها مصطلحا مجسّدا قد ظهر في القرن الثامن عشر في الغرب، ولم يتم تطبيقه بأثر رجعي على «حضارات» أخرى إلا لاحقا.

وثمة نقطتان مهمتان هنا، أما النقطة الأولى، فتتمثل في وجود حضارات كبيرة وصغيرة قبل الحضارة الأوروبية في القرن الثامن عشر. كانت هذه الحضارات - بدرجات متفاوتة - تعي منزلتها؛ بل تعي وعيا ذاتيا «تفوقها» على المجموعات الأخرى غير المتحضرة. أما النقطة الثانية، فتكمن في درجة الوعي بخاصة والسياق الذي تطورت فيه وأدى إلى تجسيد الحضارة بكل ما تدعيه من قبيل ما تعاملنا معه في الفصول السابقة ظهرت فقط منذ قرون قلائل على الطريقة الأوروبية. غير أن هذه الفكرة لا تنال من سمعة الحضارات الأخرى، وإنما تسعى ببساطة وضع مفهوم الحضارة في إطاره التاريخي، وتسمح بالنظر إليه على أساس شامل.

وكما أشرت إلى ذلك في الفصل الرابع، فإن ادعاء التفوق الواضح للحضارة الأوروبية شهد رجة داخلية كان وراءها مفكرون من أمثال ميل وفرويد وإلياس. (ويمكن الاستشهاد بأمثلة مختلفة، بل قبل هؤلاء، كانت هناك تحديات طرحها مونتيني وروسو وآخرون أيام كانت أوروبا لاتزال في بداية صعودها إلى السلطة). كما شهدت فكرة التفوق الحضاري رجة خارجية تسببت فيها حروبها العالمية لأنها كانت مدنية بالأساس في طبيعتها (على الرغم من كونها غير متحضرة)، لكن عمليا - وإلى حدود نهاية الحرب العالمية الثانية - ساد مفهوم تفوق الحضارة الأوروبية بشكل واسع، بل ظل يمارس قوة مروعة مثل الشبح.

ولتعقب تقلبات مفهوم الحضارة لدى حضارات غير الحضارة الغربية، سأبحث في البداية فيما يعد، ربما، مثالا غير متوقع تماما - استعادة/ اكتشاف الحضارات القديمة، لاسيما الحضارة المصرية باعتبارها جزءا يشكل شعور الحضارة الأوروبية بذاتها. وبدأ هذا الأمر باعتباره تجربة مبكرة من تجارب القرن التاسع عشر. وبعد ذلك سأحاول توضيح كيف أن مفهوم الحضارة انبعث خارج أوروبا، وبدأ بشكل واضح بعد القرن التاسع عشر، وسأأخذ من اليابان مثالا أساسيا على ذلك، وأعقبه بلمحة سريعة على الصين وتايوان. ومرة أخرى أذكر أنني أتبني منهجية مقارنة أسلط من خلالها الضوء على هذه الظاهرة انطلاقا من نقاط مختلفة.

في العام 1798، وصل نابليون (Napoleon) إلى مصر. فبينما كان للقبطان كوك علماء قليلون على متن سفنه خلال استكشافاته في بحار الجنوب قبل ربع قرن مضى، حملت السفن العامة الفرنسية حاشية تضم نحو 152 عالما ودارسا ومسؤولين لمساعدته على «استكشاف» البلد. وعلى الرغم من أن غايته كانت احتلال الأرض باعتبار ذلك جزءا من معركة ضد البريطانيين، فقد كانت لديه في المقابل نية الحصول على المعرفة العلمية. وكان هذا البحث ولا يزال - كما حاولت توضيح ذلك من قبل - مظهرا محددا للحضارة الأوروبية.

وفي الأخير، لم يرغب نابليون في الإبقاء على مصر. وعلى الرغم من ذلك، مع اكتشاف حجر رشيد (Rosetta Stone) (*) في العام 1799 وترجمته في وقت لاحق، وجد مفتاحا غير متوقع في عالم آخر تماما: عالم الحضارة المصرية القديمة. وهكذا جرى غزو «أرض» قديمة و«حياة» أزمنة مضت، أصبحت جزءا من «ممتلكات» الحضارة الأوروبية المخزنة في المتاحف، وموثقة في الكتب؛ بل الممنوحة تمثيلا مرثيا في باريس في شكل نصب عمودي في مكان الكونكورد (Place de la Concorde) أيضا. كانت استمرارية الاستخدام المادي، وعادات الحياة، والمواقف الدينية، والأساليب الفنية التي كانت تحدث في السهول الفيضية للنيل وتمتد على مدى ما يقرب من 4000 عام، على ما يبدو هي التي تجيز الإشارة إلى «ثقافة» أو «حضارة» باعتبارهما مفهوما استعملتا في الغالب مترادفين.

وبعد عقود قليلة من اكتشاف مصر القديمة، حدثت اكتشافات مماثلة في أجزاء أخرى مما أصبح يدعى بالشرق الأوسط. وقد أصبحت بلاد ما بين النهرين (Mesopotamia) (كما كانت تدعى من قبل اليونانيين، وإن كانت تدعى أيضا بشكل مختلف سومر وأكد، وبابل، وآشور، من قبل قاطنيها) هي الأخرى تدعى لنفسها سبق الحضاري. وما بين 1820 - 1821 بدأ الفحص العلمي لنينوى؛ وهي مدينة آشورية كبيرة. وفي العام 1840 بدأ عالم الآثار البريطاني أوستن هينري لايارد (Sir Austen Henry Layard) التنقيبات التي حركت ميدان علم الآثار إلى مستوى جديد تماما. وفي

(*) لوح صخري مصري قديم يحوي نصوصا بلغات مختلفة، وقد أدى تفسيرها إلى فهم اللغة الهيروغليفية. [المحرر].

خضم ذلك، جرى ربط الشخصيات المنحوتة الرائعة لمصر القديمة بمنحوتات حائطية قوية للملكة الآشورية، وأصبحت كل من مصر وبلاد ما بين النهرين متنافسة على من يكون له السبق في امتلاك أبجدية وتجليات أخرى للحضارة.

ولا أريد الخوض في هذا النزال وما شابهه. فبينما كانت النظرة العامة هي أن ما أصبحنا ندعوه حضارة، نشأ في أول الأمر في مناطق تمثل الآن سورية والعراق ومصر، لكن هناك من يحلو له اعتبار الصين مسقط رأس الحضارة. وينبغي بالأحرى أن نضع نصب أعيننا هذه الأسئلة ذات الصلة بموضوعنا: هل نشأت الحضارات بطريقة عفوية ومستقلة، أم كان لها مصدر واحد انتشرت انطلاقاً منه؟ ومهما كانت اختلافاتها مفصلة، فهل كانت لهذه المجتمعات القديمة جميعها سمات مشتركة؟ وأخيراً، هل كانت لها قضايا مشتركة؟

وعوض محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة بتسلسل صارم أو بأي يقين كان، سأقدم بالأحرى بعض الافتراضات. فالشرط الأساسي لظهور «الحضارة» كان تغيير مناخ رئيسي منذ نحو 12 ألف سنة مضت، مما مكن من تحول عميق في حالة الأنواع البشرية، لينتقلوا تدريجياً من حالة مجتمع الصيد والجمع إلى حالة مجتمع مزارع. وعلى إثر هذه التحولات التي حصلت، برزت العديد من السمات التي نخالها تشكل حضارة ما تباعاً: مستوطنات ثابتة سرعان ما أصبحت مدناً أحيطت بأسوار، إضافة إلى الفائض من الإنتاج الذي سمح بوجود طبقات اجتماعية مختلفة- محاربين وقساوسة وحرفيين وتجار وفلاحين - كما أنه كان هناك فائض في الإنتاج الزراعي سمح بظهور قوة مختلفة وكذا حرف وفنون معقدة. وتطورت «العلوم» القديمة مثل علم الفلك، وزاد عدد السكان وتطورت الجيوش الكبيرة إلى جانب الأسلحة الفعالة.

صارت خصوصيات تنقيباتنا الأركيولوجية تتحدى بشكل مطرد أفكارنا الواردة بشأن الفترة التي ظهر فيها شيء ما ومكان ظهوره وكيفية انتشاره، ليدفع عموماً بكل شيء نحو الماضي. غير أنه ينبغي ألا ندع هذه الاكتشافات تصرف اهتمامنا عن مفهوم الحضارة. فهذه الحضارات القديمة نعرفها في حد ذاتها فقط بكونها نتيجة لأعمال الحضارة الأوروبية (التي هي نفسها نتيجة لتأثيرات وتبادلات لا حصر لها مع «حضارات» أخرى سابقة في الغالب كما نسميها حالياً). ولا تعد هذه الحضارات «مكاناً أصلياً» للشعوب التي تقطن الآن مناطق يجري فيها حفر الماضي على الرغم

حضارات أخرى

من أن هذه الشعوب بدأت تستعيد ماضيها، وإنما تعد مفهومها يجري استحضاره من خلال دروس عصر ما قبل التاريخ ودروس تاريخية تشكل جزءا من مضمون حضارة الفترة الراهنة.

وانطلاقا من انعكاسية الذات (Self-Reflexivity) التي أنتجت ابتكار القرن الثامن عشر لمفهوم الحضارة، هيأت أوروبا الطريق لعلاقاتها بالحضارات الأخرى. ويمكن أن يجري ذلك مثلا في شكل تعايش، أو محاولة غزو، أو ببساطة بالعمل على تجنب الاتصال بها، أو مزيج من هذه العناصر الثلاثة. لكن ما تعذر تجنبه هو الاعتراف بهذه «الحضارات الأخرى». فقد جرى التنقيب عن الحضارات القديمة واستخراجها من حفريات الماضي لتمنح من ثم، حياة جديدة أخرى. وعبر هذا الشكل الذي جرى إحياءه، استوعبت في الحضارة الأوروبية نفسها وجرى تفكيكها إذا جاز هذا التعبير.

3

وعوض الاستمرار في هذا المساق عديم الفائدة، أريد التركيز على الحضارة المصرية باعتبارها نموذجي للحضارات القديمة. وكان متغيرها الخاص للقضية العامة المؤدية إلى الحضارة يكمن في وجود «مناخ جاف بشكل متزايد»، والذي «أصبح مفيدا للرجال أكثر بتخليهم عن الحياة البدوية ذات السهول المفتوحة واقتصار أنشطتهم على المنطقة المجاورة للنهر»⁽¹⁾. وهنا في الأراضي الغنية التي تستفيد من فيضانات النيل المتكررة، عادت شعوب أوائل العصر الحجري الحديث إلى الزراعة، وتربية الحيوانات الأليفة، وبناء المنازل والمدن، واستخدام الأواني الفخارية لتخزين الطعام ونسج الملابس وتشكيل الأدوات، وباختصار معظم الأدوات التي نعرفها بالحضارة. وقد منح الري الاصطناعي والاستصلاح الزراعي فائضا كبيرا يفوق احتياجات العيش.

وبعد فترة من فترات ما قبل التاريخ التي يمكن الآن أن تعود إلى نحو 8 آلاف عام قبل الميلاد دخلت مصر التاريخ الصحيح منذ نحو 3200 قبل الميلاد: أي فيما يسمى بعصر الأسر المصرية المبكرة (Early Dynastic Period). واستمر تسجيل تاريخها من خلال عصور الأسر إلى غاية آخر أسرة أصلية، لتنتهي في 341 قبل الميلاد أو أفضل في 332 قبل الميلاد وغزو ألكسندر الأكبر البلاد. ومن ثم، فلنحو 3500 عام عبر عصور يسميها الدارسون

حاليا بالعصر القديم والعصر الوسيط وعصر الدولة الحديثة (New Kingdoms) إضافة إلى سلالات حاكمة داخل هذه العصور، ظهر شيء مميز يدعى الحضارة المصرية التي ازدهرت وتراجعت لكنها ظلت مستمرة⁽²⁾. وحسب أصدقائي المطلعين، فإن مصطلحات *misr* و *mesr* و *masriyah* مترادفات مصرية لكلمتنا «حضارة».

وباعتبار مصر مملكة، فقد تعاضم حضورها وخبا مع مر القرون والألفيات. وكان مركزها أحيانا مصر السفلى بالقرب من الدلتا، وأحيانا مصر العليا، أي جنوب الشلالات إلى النوبة (إن النظر إلى السفلى والعليا باعتبارهما منطقتين متساويتين مع الشمال والجنوب على مستوى خريطتنا سيحدث ارتباكاً). وعندما تتوحد المنطقتان في مملكة واحدة، سيحدث توسع واندماج. وفي العديد من المرات كانت هناك مدن مختلفة تشكل محور القوة الرئيسي: مصر الجديدة وممفيس وهيراكونوبوليس وطيبة. وفي محطات مختلفة من التاريخ، قامت مصر باستكشافات في النوبة نحو الجنوب أو سورية، وأراض نحو الشمال. وكثير من الأحيان كانت تشترك في تجارة نشيطة مع جيرانها ومع مناطق بعيدة.

فماذا يميز هذه الحضارة الثابتة والمُعترف بها على مر الأزمان، على الرغم من أنها تعرف أيضا تغييرات مطردة؟ سنعرف ذلك من خلال البقايا والأطلال. ولحسن الحظ أن ذلك متوافر بكثرة نظرا إلى أن مصر موهوبة بالحجر (مقارنة بجيرانها من بلاد ما بين النهرين)، الذي كان يستخدمه المصريون في نحت التماثيل الضخمة الموجودة إلى يومنا هذا. ووجدت على هذه التماثيل آثار هيروغليفية وأرقام. ومع اكتشاف حجر روزيتا أصبح التوصل إلى فهمها أمرا ممكنا.

لا أحد يجادل في أن الأشكال ذات الوجه والأقدام المسطحة الموجودة على الحجر الهيروغليفي أو الهيروغليفية نفسها ما هي إلا بقايا من الحضارة المصرية. وهذا أسلوب وشكل من أشكال التمثيل الذي يميزها بشكل أبدي. و«أبدي» (Eternity) كلمة رئيسة هنا. ويتضح أن المصريين القدامى كانوا مهتمين أكثر بالموت والحياة. وفي الواقع يبدو أن هناك استمرارية غير منقطعة. وكان كل ملك - أو ملكة - عندما يعتلي العرش عادة ما كان يبني قبرا فخما على شكل هرم بالنسبة إليه وإلى أفراد عائلته، وكان مملوءا ببضائع من هذا العالم لتحافظ على بقائه في العالم الآخر. وعلى جدران قبره توجد صور لأولئك الذين يرغبون في الاستمرار في خدمته بالعالم السفلي،

حضارات أخرى

مثل تقديم الطعام أو الملابس له، كما تقدم الأطعمة الحقيقية إلى جانب الأواني التي غالبا ما توضع على الطاولة. ويوضع إلى جانبه صولجان المكتب والأسلحة وكل التجهيزات الأخرى المرتبطة بحكمه الفعلي.

ولم يكن الشخص الملكي وحده هو الذي يبني حياته الأزلية على هذا النحو، بل هناك أيضا الخدم والمسؤولون الذين كانوا يخدمونه في عالم الحياة، كل بقبره وتجهيزاته. بل كان للناس الأكثر تواضعا أنفسهم زادهم بالنسبة إلى الآخرة. وعلى كل الناس مواجهة الوعي بالموت. كانت الطريقة المصرية المتبعة هي إدماج مقيد ومنتشر في كل مكان لهذا الوضع الآخر في الوضع الحالي من الحياة. وكانت النتيجة غير المتوقعة أنه في الأهرام والقبور وفي المومياوات ومؤننها وفي المسلات وكل المنشآت الأخرى انتعشت الحضارة المصرية في وقتنا الراهن، على الأقل منذ نهاية القرن الثامن عشر.

وعموما، فقد وصلتنا مجزأة، ومع ذلك كما كان كوفيه (Cuvier) مطلع القرن التاسع عشر يشكل الأنواع المتطورة من أجزاء وقطع، استطاع علماء الآثار الأوائل ومن خلفهم إعادة تشكيل الحضارة برمتها بتفصيل رائع. ويكشف جمع التفاصيل كلا حضاريا، بل أصبحنا نعرف مثلا الملوك الذين نهبوا قبور سابقيهم لبناء أجزاء من قبورهم ونعرف أسماء فتيات حريم الملوك. وأهم من هذا كله أصبحنا نعرف أسماء الآلهة من قبيل حورس (Horus) وإيزيس (Isis)، ووظائفها في تثبيت حكم الملك في هذه الحياة، وحمايته في الدار الآخرة أو الحياة الأزلية كما يعبر عنها المصريون، وهكذا دواليك.

وإذا ما ابتعدنا عن الشظايا، فإن ما سنراه سيمكننا من استكشاف الشخصية الكاملة للحضارة المصرية. وفي جوهرها - وهي تعمر لقرون عديدة - يعد الشيء الأول الذي ينبغي إدراكه فيها هو ثروتها الضخمة. فأي حضارة أخرى أفرغت من مادتها وطاقاتها البشرية ووقتها - الذي يعد رأسمالها - في بناء الهياكل التي لا وظيفة لها سوى تكريس الموت؟ ومع ذلك، بقي رأس مال كاف لتمويل حياة رغيدة للغني وضمان حياة آمنة نسبيا للفقير، بل لتنظيم مزيد من البعثات لغزو شعوب وأراض أخرى أيضا. وما دور الدين؟ كان المصريون القدامى يملكون عددا وافرا من الآلهة، إذ تفيد إشارات بأن العديد من الآلهة الموجودة قبل عصور ما قبل التاريخ كانت «شريرة وتمثل كائنات غير متحضرة جرى التخفيف من حدة وحشيتها عبر التضحية البشرية وطقوس

دموية أخرى»⁽³⁾. وما نراه يبدو عملية «تحضر» فيها الدين ذاته، في الوقت الذي كان يمارس تأثيرا حضاريا، وتصبح الآلهة نفسها وصية على النظام القانوني والأخلاقي. كانت النساء وخدم شيوخ القبائل يذبحون في يوم من الأيام ويدفنون معهم، ثم توضع بعد ذلك التماثيل التي مثلهم في القبر بعد ذلك. ولم تبلغ الحضارة المصرية ديانة قومية أو ديانة توحيدية (باستثناء أخناتون إلى حد ما) يمكن اعتبارها ديانة عظيمة. ومع ذلك فهي تعمل لتوفير الأوصياء الذين يرافقون المرء في الحياة بعد الموت التي تميز بشكل كبير حياة هذه الحضارة.

وثمة سمات أخرى تتمثل في تطور الكتابة والأبجدية التي يبدو أن تاريخها يعود إلى فترة تمتد من 1900 إلى 1800 قبل الميلاد. كما يدور جدال كبير حول ما مصدر ابتكارها في أول الأمر، هل في مصر أو في بلاد ما بين النهرين. وباستعمال المصريين القدامى ورق البردي أو الكتابة على الحجر، استطاعوا بلوغ الحياة السرمدية في هذا الشكل غير المتوقع. والمعروف أن السمة المحددة للحضارة مقابل الهمجية كما أشرنا إلى ذلك منذ البداية هي اللغة. وتعد الكتابة مميزا أساسيا بشكل أكبر من غمغة كلمات من قبل الإنسان غير المتحضر.

ولتجنب أفراد فقرة لكل سمة، سأحاول قدر الإمكان تعداد الخصائص المحددة للحضارة كما وجدت بين المصريين. وسبق لي التطرق إلى القبور والأهرام التي تعد بنايات أثرية خارقة، وفي بعض الأحيان لا تضاهي منذ ذلك الحين، إذ ما يزال الهرم الأكبر يشكل البناء الأضخم الذي تم بناؤه حتى يومنا هذا. ويضاف إلى هذا المسلات والمعابد، والروزنامات (Calendars) واستخدام علم الفلك. وإجمالا، ثمة حكومة ووكالاتها المختلفة تراقب الاستصلاح الزراعي وتوفير الطعام وشحنات الحبوب والتجارة بصفة عامة. أما القتال والحروب، فكانت عناصر محورية أسهمت في إنشاء الحصون وتطوير السلاح. وعلى مستوى أكثر ابتذالا، نجد ثيابا على اختلاف أنواعها، ومعظمها كتان، وغسل الملابس ومن يلبسها على حد سواء. وعلى مستوى مماثل أكثر لمعانا، نجد مجوهرات رائعة إلى جانب كل أنواع الزينة الأخرى لكلا الجنسين.

وأخيرا، لا بد من دراسة مجال الفن؛ فمستواه الأسلوبى تباين مع مرور الوقت. وهو بطبيعة الحال شيء متعلق بإصدار حكم قيمي. ومع ذلك يبدو واضحا أن هناك قمما،

ووديانا ووجود حرفيين مدربين تدريباً أفضل وأكثر موهبة من الآخرين. ولكن منتجاتهم لم تبتكر لتكون قطعاً فنية. فوظيفة النحت على الحجر هي أن تكون تمثيلات للميت، أو صورة طبق الأصل لما سيراقد في عالم الحياة بعد الموت وإن هذه الأعمال من الفن جميلة بالنسبة إلينا. ومن الصعوبة أو من غير الممكن معرفة مقدار الاستجابة الجمالية التي تثيرها في نفوس المشاهدين القدامى. مع ذلك، فإنه على الرغم من إدراك هذا الفن فهو يبدو جزءاً متأسلاً في الحضارة التي كانت يوماً ما حضارة مصر.

ومن دون ذكر مزيد عن الحضارة في حد ذاتها، أود تكرار القول بشأن كيفية اكتشافها وغزوها من قبل الحضارة الأوروبية في العصور الحديثة، إنها حضارة «أخرى»، حضارة مضت وبعثت بواسطة تنقيبات حديثة وإعادة بناء ساعد في تحديد معنى الحضارة. وسماتها - وإن كانت خاصة في طبيعتها - لا تعدو أن تكون سمات نصادفها في أي حضارة. ومع ذلك، لا نقر بكونها «حضارة» إلا في وقت لاحق. وبمجرد الاعتراف بها تصبح جزءاً من الحضارة الأوروبية نفسها، وموتها يصبح جزءاً من حياتنا.

4

لا يمكن فقط اعتبار الماضي هو الذي كان وراء إنتاج الحضارة بشكل مفاجئ؛ ففي الجزء الأخير من القرن التاسع عشر، انتشر المفهوم الأوروبي خارجياً باستحضار «حضارات» أخرى عبر المثقفة (acculturation). وفجأة كان على مجتمعات غير غربية عديدة التعامل مع سؤال الحضارة سواء باعتبارها تصوراً جديداً عن ماضيهم، أو باعتبارها مطمحاً إلى مستقبل ما. ويأتي المجتمع الياباني - الحالة النموذجية في هذا السياق - في مقدمة المجتمعات المعنية. وأود أن أتطرق إليه بمزيد من التفصيل مع الإشارة إلى حالات أخرى من قبيل الصين وتايلاند.

ولم يمض على انفتاح اليابان على التجارة الغربية وأفكارها بفضل سفن بيرى (Perry's Ships) إلا قليلاً حتى ظهرت كلمة يابانية تشير إلى حضارة اسمها «بونمي - كايكا» (bunmei-kaika). واستمرت في مجال «هيكاكو بونميرون» (hikaku bunmeiron) (أي النظرية المقارنة للحضارة)، وظلت تشغل الدارسين اليابانيين إلى حد الساعة. ومما ميز إحدى الجلسات الرئيسية في ندوة العام 1991 في اليابان حول التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع في مجملها، التركيز على محاولة تعريف اليابان باعتبارها حضارة.

كما يخبرنا أحد علماء الأعراق البشرية أن النقاش الذي كان يسيطر على أذهان الناس ولا يفارقهم، هو «الرغبة في الهروب من نظرة المركزية الأوروبية للعام التي هيمنت على دراسة التاريخ منذ القرن الثامن عشر». ويكمن السبب وراء الأهمية القصوى لهذا المجهود - كما أخبرنا عالمنا الخبير بالأعراق البشرية - هو أنه «إذا وجد مفهوم ذو مكان متميز في صور المركزية العرقية التي ترى الشعوب الغربية نفسها من خلالها في علاقتها مع الآخرين، فسيكون مفهوم الحضارة»⁽⁴⁾. والحضارة باختصار كما سبق أن تعرفنا إليها عبر الحدس هو مصطلح غير محايد، ولكنه يحمل معاني قيمة.

وهو أيضا يطرح تحديا من التحديات، إذ كيف يكون رد الثقافات والمجتمعات الأخرى وهي تدعي لنفسها «التحضر»؟ وكيف يمكنها التأقلم معه أو تبنيه أو رفضه؟ ويعد مثال اليابان مضيئا بشكل خاص. وبطبيعة الحال ردت عناصر مختلفة في المجتمع الياباني على سفن ييري في العام 1853، إذ أراد بعضهم إغلاق الأبواب ماديا وروحيا على حد سواء. في حين أقر الآخرون باستحالة الرفض المادي إذا كانت اليابان ترغب في البقاء كأمة مستقلة. ونتيجة لذلك، كما عبر عن ذلك محافظ ياباني، على اليابان أن تزواج بين «الفضيلة الشرقية والتكنولوجيا الغربية»، مشددا على أن الغرب قد يكون متفوقا في العلوم والتكنولوجيا، لكن الشرق يتفوق عليه في تعاليمه الخلقية⁽⁵⁾. ومع ذلك، كان بعضهم يرى أن قيام ثورة روحية أو ثقافية ضرورية لقيام ثورة علمية. وهكذا في فترة مييجي (Meiji)، ذهبت بعض الشخصيات الرئيسة في الحكومة إلى أوروبا من أجل التعلم لتعود إلى بلدها مؤمنة بأن الطريق الوحيد الذي قد يمكن اليابان من الاستقلال وأخذ مكانها العادل في التاريخ هو تبني الحضارة الغربية بشكل كامل. لقد كانت حضارتهم تدعو إلى حملة «تبشيرية» معاكسة.

لقد تعهد هؤلاء بالقيام بهذه المهمة باسم **كيمو (Keimo)** أو باسم التنوير. وبعبارتهم أقول إنهم كانوا يسعون إلى تكرار التجربة القديمة للحدثة الأوروبية معلنين الحرب نفسها برفض سلطة التقاليد المكبلة، ومتخذين تعريف الحضارة عن المفهوم الكانطي النقدي: ويعرف أحد الدارسين فوكوزاوا يوكيشي (Fukuzawa Yukichi) هذا المفهوم «بشكوك تولدت من داخل النفس البشرية». وبعبارات أكثر إيجابية، يظنون أنهم يستطيعون تغيير بنية المجتمع ذاته انطلاقا من العقل⁽⁶⁾. وبذلك رفضوا ماضيهم «الهمجي» سعيا منهم أيضا إلى البحث عن تحديد مكان لهم ضمن نموذج أوسع من

حضارات أخرى

التاريخ: تاريخ الحضارة. وبقيامهم بذلك، فقد ركزوا على الإصلاحات التعليمية وإلغاء المجتمع الإقطاعي وطبقاته التي لا تعد ولا تحصى والحاجة إلى إشراك كل طبقات المجتمع في الانتقال المفاجئ إلى «الحضارة». وكانت نتيجة جهودهم، أن انطلقت جزيرة صغيرة ذات ساكنة محدودة في اتجاه جلب لها في القرن العشرين مركزا، مكنها من أن تصبح الكيان الثاني أو الثالث الأقوى في العالم اقتصاديا.

في الواقع، لم ينجح الإصلاحيون التنويريون اليابانيون في تقويض التقاليد؛ فإلى جانب قراءة الإصلاحيين لأعمال غيزو وأعمال المؤرخ الإنجليزي هنري توماس باكل (Henry Thomas Buckle) التي ترجمت على جناح السرعة، فما يزالون متمسكين بتعاليم الحكماء محاولين التوفيق بين النصوص الأجنبية والنصوص الأصلية. علاوة على ذلك، عليهم محاربة خطر الإحساس بالدونية (تماما كما فعل المستعمرون الأمريكيون عندما جوبهوا بالحضارة البريطانية منذ قرن مضى) والافتخار بأعمالهم وثقافتهم.

الجدير بالذكر أن أحد الدارسين اليابانيين قال عن غيزو: «ما يدعوه بالمعنى الطبيعي لحضارة العالم هو ليس طبيعيا وإنما مشكلا في تصرفه الاستنتاجي الذي يقصي آسيا من خانة الحضارة»⁽⁷⁾. وفي الأخير، يبدو أن الطريق المحدد الذي من خلاله يبلغ اليابانيون ما أود أن أدعوه «تحضرهم» (their accivilization)، فريد من نوعه، على الرغم من أنه يتميز بسماته الموجودة في كل مكان (ودعنا نشير إلى خضوع الثقافات إلى المثاقفة، ولنتساءل: هل من ميزة تفكيرنا في الحضارات، عدم وجود كلمة مماثلة لها - كـ «التحضر»، وهي الكلمة التي حاولت نحتها - للتعبير في الواقع عن طبيعتها غير القابل للنافذية تاريخيا؟). ولا يمكننا مع ذلك الكشف بدقة عن الكيفية التي كانت عليها عملية التحضر إلا في ضوء «نظرية مقارنة للحضارة».

5

وأريد أن أضيف فقط، إلى هذه الملاحظات حول مفهوم الحضارة وكيف انتقل إلى اليابان، وكيف تم استقباله وكيف تطور، ملاحظات عامة قليلة. أما الملاحظة الأولى، فتركز على كيفية ارتباط موضوع الحضارة بشدة بموضوع الحداثة. ففي بعض الأحيان، يتم التعامل مع الموضوعين معا باعتبارهما مترادفين. ربما يكمن الفرق الدقيق في كون الحضارة حالة يتم بلوغها، والحداثة عملية نتمكن عبرها من بلوغ الحضارة.

والمعروف أن جزءا من الحداثة ينظر إليه باعتباره بناء أمة، واستبقاء لاستقلال اليابان. ولهذا، أعلن فوكوزاوا يوكيشي (Fukuzawa Yukichi) خلال النقاشات التي دارت حول التعلم الجديد قائلا: «تكمُن مهمتنا الآن في تعزيز الحضارة بهدف محددة الرؤية - وذلك بالتمييز بوضوح بين بلدنا وبلدان الآخرين متوسلين بطريقة تمكّننا من الحفاظ على استقلال بلدنا». والوسيلة الوحيدة التي تحافظ إذن على استقلالنا تبني الحضارة الغربية. ولم يكن فوكوزاوا وطنيا ضيق الأفق، بل كان يدرك أن مهمة اليابان، مثلها كممثل الأمم الأخرى، كانت أيضا هي المساهمة في الحضارة بشكل عام. ومع ذلك استرسل بامتعاض قائلا إن «قيود العلاقات الدولية تمنعنا في وضعية العالم الحالية من الأخذ بعين الاعتبار هذه الغايات النبيلة»⁽⁸⁾.

وإن الطريق الوحيد الذي يمكن اليابان من أخذ المكان العادل في النظام الدولي ضروري كي تصبح «متحضرة». وهذا بدوره كان يعني تبني معايير الحضارة التي حددت تعريفا للنظام الدولي. وبطبيعة الحال كانت هذه المعايير توافق التعريف الأوروبي. وإذا كانت اليابان مثلا تريد أن يكون لديها حرية وضع تسعيرات خاصة بها كجزء من جهودها المجددة، عليها الانضمام إلى النظام العالمي السائد⁽⁹⁾. ثم إن معارضة المعاهدات غير المتكافئة التي تم تنفيذها على الرغم من التفوق العسكري الغربي، كانت يعني بلوغ المساواة باعتبارها «حالة متحضرة» في ما يتعلق بالقانون الدولي، وتبني مفاهيم من قبيل حصانة السيادة.

وكانت الحضارة تعني التغييرات في المؤسسات مثل نظام العقوبات وسجنائه. وهكذا، بعث زعماء ميجي الأوائل بثلاثة مسؤولين عن السجن لزيارة النظم الجنائية البريطانية في الهند وهونغ كونغ وسنغافورة. وكان يعني ذلك إنشاء هيئات دبلوماسية والتعلم بسرعة فائقة أن التقليد الغربي كان يملئ النمط الغربي في اللباس عوض الثوب الفضفاض القليدي (كيمونو) الياباني، وكان يعني أيضا تبني مجموعة واسعة من المبادرات العسكرية والاقتراض من الغرب، ما يؤكد الانفتاح على الفكر الغربي وثقافته ذات طبيعة غير مسبقة تقريبا.

وكان لدى اليابانيين حساسية من أيديولوجية العنصرية التي كانت ترافق الحضارة الأوروبية، إذ بذلوا جهودا جبارة في مواجهة مفهوم الدونية العنصرية. وسأستقي مثلا عاديا يبين هذا المسعى؛ فلقد استوردوا مدربين في الرقص ليعلموا السيدات اليابانيات

حضارات أخرى

كيف يتمايلون مع موسيقى الرقص الغربية. وأصبح اليابانيون بدورهم يترفعون إلى «الأجناس» الأخرى داخل بلدهم وخارجها باعتبارهم أجناسا منحطين. وقد نتحدث هنا بسهولة عن التماهي مع المعتدي من أجل أن يصير المرء متحضرا. وهكذا، لما رأى الآن اليابانيون أنفسهم متحضرين صاروا يهزأون من الصينيين «الهمجيين» خلال الحرب الصينية - اليابانية، ووصفوا روسيا بكونها «بلدا غير متحضر، غارقا في الهمجية» قبيل الحرب الروسية - اليابانية⁽¹⁰⁾. وانضمت اليابان إلى مجتمع الحضارة - على ما يبدو - بحس انتقامي.

ولكن إذا نظرنا إلى الأشياء على نحو أكثر استبشارا، سنستخدم أحد المصطلحين اللذين تمت الإشارة إليهما سابقا: «الثقاف» أو «التحضر» لوصف لقاء اليابان بالحضارة ومضامينها. وفي الواقع يعد هذا مثالا رائعا على مَسَامِيَةِ الحضارة والانفتاح المثير لليابان على ما كانت خارجة بالمرّة. وبطبيعة الحال، علينا ألا نبتهج كثيرا، إذ إن يابان ما بعد ميجي كانت انتقائية فيما يجب أن يؤخذ، وكانت في النقاشات التي تدور حول الحضارة، حذرة عند محاولتها المحافظة على الأشياء التي «تميز» اليابانيين. وعلى الرغم من قدرة اليابانيين على امتصاص قدر كبير من ثقافة الخارج، فقد كانوا معادين لفكرة المهاجرين، إذ كان لا بد من الحفاظ على الصفاء العنصري عندهم. وعليهم - كما قال كاواكاتسو (Kawakatsu Heita) أحد المفكرين، أو كما قيل لنا - «أن تحد من دخول العمال الأجانب وفي المقابل تعزيز الاستثمار الخارجي»، وبالتالي مساعدة شعوب أخرى للعيش في موطنها الأصلي⁽¹¹⁾. ولم يكن في إمكان أي متحدث باسم الحضارة الأوروبية أن يقيم هذا النموذج النفعي بشكل جيد ومتزن.

وإجمالا، قيل إن اليابان قد أخضعت حضارتها الخاصة بها، إذ يمكن استخدام هذا المصطلح لوصف مجتمعها ما قبل بيري (per-Perry)، كي تصبح جزءا من الحضارة الأوروبية، وتصبح من ثم عالمية وكونية. ولكن كما رأينا، فحقيقة هذه الأخيرة غالبا ما كانت بعيدة كل البعد عن هذا المثل الأسمى. ومثل الحضارة المصرية والحضارات القديمة الأخرى التي بَثَّ الأوروبيون فيها حياةً جديدةً، يبدو أن اليابان دُمجت في الحضارة الأوروبية بدل العمل لتغييرها بشكل ملحوظ أو النظر إليها باعتبارها شكلا مستقلا أو مساويا للعملية التحضرية.

وقد حصلت تغييرات في البحث الياباني على مستوى النظام، لأنه، كما تمت الإشارة إلى ذلك سابقا، نموذج لتجارب عديدة في نهاية القرن التاسع عشر والقرن العشرين عندما التقت أوروبا بحضارات أخرى والتقت هذه الحضارات بالنموذج الأوروبي. وفي حالة الصين، فقد سبق لنا أن أشرنا إلى أنه في عهد سفارة ماكارنتي في نهاية القرن الثامن عشر، كانت «حضارتها» مازال في موقع التفوق على الحضارة الأوروبية؛ أو على الأقل كان الصينيون يرون هذا الشعور بالتفوق على هذه الشاكلة. فالحضارة الصينية في نظرهم كانت قائمة منذ آلاف السنين إذ كانت تقوم على هيمنة قبائل هان (Han) في أراض ثابتة بشكل أساسي. ومع ذلك - وكما عبر عن ذلك أحد الدارسين - فعلى الرغم من «أنها كانت تتعرض مرارا وتكرارا لغزو الرحل من الشعوب، لم يسبق لها أبدا مع ذلك أن دخلت في مواجهة مع شعب آخر مثل تهديدا حقيقيا لحضارتها»⁽¹²⁾.

وفي أعين الصينيين، تعد الصين الحضارة الوحيدة تحت السماء، وهم يعتبرون إمبراطوريتها المملكة الوسطى (zhongguo). وكانت التعاليم الكونفوشيوسية تمثل تفوقها الأخلاقي التي يمكن أن يدرسها الآخرون ويتعلمونها. يقول أحد الدارسين «إن هذا الوعي الصيني الكونفوشيوسي بالتفوق لم يكن تعصبا عرقيا ثقافيا، ما يعني افتراض قبول الأجانب طرق إمكانية بلوغ الكمال البشري والمجتمعي الذي تم توارثه داخل مدرسة رجال الأدب»⁽¹³⁾ (School of Literati). وهذا باختصار يعكس جزءا من النسخة الأوروبية للحضارة وإمكاناتها بالنسبة إلى الآخرين التي هي في الأصل النسخة الصينية للتحاضر: يمكن أن تصير مثلنا⁽¹⁴⁾.

وأمام الحضارة الأوروبية التي كانت في القرن التاسع عشر ونسخها من قبل اليابانيين، «سقطت» حضارة الصين أو بالأحرى تفتت كليا، وسقط ادعاؤها بأحقيتها في التفوق، وأهين الصينيون وبدأوا يقرون دونيتهم؛ فكانت ضرورة التكيف والتقليد واضحة للعيان، إذ كان ذلك التكيف أطول وأكثر تأخرا من تكيف اليابانيين الذين كانوا الوسطاء الرئيسيين. لقد كانت الصين لقرون متفوقة على اليابان ومعلمها الخاص في الثقافة. أما الآن، فإن الصين هي التي صارت تلميذا. فالصينيون اكتسبوا كلمات دالة على «الحضارة» بعد اليابانيين بنصف قرن من الزمن، وبدأوا بالتكيف البطيء لمؤسسات الصين وأفكارها مع التحدي الغربي. أما النقطة المهينة التي يمكن ذكرها في

حضارات أخرى

هذا السياق، فكانت هي الهزيمة في الحرب الصينية- اليابانية. ولأن اليابان قوة متحضرة حديثا وإمبريالية تسير على النهج الغربي، فهي تأخذ الآن دور أستاذ الحضارة.

كانت النقاشات الصينية مماثلة لتلك النقاشات اليابانية التي سبقت. فهل يمكن للمرء أن يأخذ الجوانب المادية للحضارة الأوروبية بعين الاعتبار من دون الجوانب الثقافية؟ وهل يمكن نبذ ماضي المرء باعتباره ماضيا همجيا، مثلا رمي عرض الحائط بالكونفوشيوسية؟ وماذا بقي إذن مما يمكن اعتباره صينيا؟ ومن دون الخوض في التفاصيل، يمكن الإشارة إلى أن الصين حاولت في البداية التكيف مع الحضارة الأوروبية عبر نسخ قوميتها - يمكن التفكير في هذا المجال في صن يات سين (Sun Yat- Sen) - وميلها إلى بعض أشكال الحكم الجمهوري وتبنيها الماركسية في شكلها الماوي، وسعيها إلى بلوغ الحداثة في ظل الاشتراكية/ الشيوعية. وأخيرا، واصلت الصين في ظل قيادة دينغ شياو بينغ (Deng Xiaoping) نهجها الخاص في دمج الاشتراكية والكونفوشيوسية والرأسمالية في مزيج فريد من نوعه، من دون التخلي عن زخارفها الشيوعية.

فقد حاولت اليابان تبني الحضارة الأوروبية لما كانت هذه الأخيرة في ذروة قوتها. وعندما أقبل الصينيون على المحاولة نفسها، كانت هذه الحضارة تعرض وجودها للخطر في الحرب العالمية الأولى، وأفقدتها كثيرا من ثقتها بنفسها. وكانت الماركسية بطبيعة الحال جزءا من الحضارة الأوروبية في مطلع القرن العشرين. وبذلك كانت لعملية التحضر الصينية سمات عديدة مشتركة مع اليابانيين وحدثت لاحقا لتواجه نموذجا غربيا متغيرا وتمثل اختلافا ملحوظا بالنسبة إلى المواضيع التي بدأت بوصفها.

7

وتمثل تايلاند اختلافا آخر، إذ إنها لما واجهت الحضارة الأوروبية في منتصف القرن التاسع عشر ردت بسعيها إلى الحصول على استقلالها من خلال منحها الحد الأدنى من التنازلات للمستعمر لإرضاء الأوروبيين. ولتجنب وصمة عار النقص، انصرف التايلانديون بحثا عن السي ولاي (siwilai). وهو مصطلح مترجم حرفيا عن الكلمة الإنجليزية «متحضر» (civilized) وبثوا فيه من قيمهم الخاصة بهم. ولما تمسكوا بإيمانهم بالبوذية ورفضهم تعريف الحضارة بالمسيحية، أقر التايلانديون ابتداء أنهم - كما عبر عن ذلك

الملك مونغكوت (Mongkut) (1851-1868) - نصف متحضرين ونصف همجيين. وكانت المهمة إذن تبني «السي ولاي» في شكل آداب وتصرفات لبقة، كما كان يعني ذلك تحقيق «تشاروين» (charoen)، الذي يعني تحقيق التقدم المادي والتكنولوجي⁽¹⁵⁾. وخلال ذلك، خاض التايلانديون التجربة نفسها التي خاضها الأوروبيون قبل بلوغهم الحداثة (انظر معركة القدامى والحداثيين في نهاية القرن السابع عشر) والتجربة نفسها التي خاضها نظراؤهم من اليابانيين والصينيين في نهاية القرن التاسع عشر في الوصول إلى التقدم الذي أنجز في مفهوم الحضارة. وفي قرون سابقة، اعترف التايلانديون بأن الهند والصين هما مركزا العالم، وأقروا وضعهم الخنوع في هذا الكون. ولكن لما انهزمت الهند والصين أمام الأوروبيين في منتصف القرن التاسع عشر، أعادت تايلاند تشيكل صورتها عن العالم مكانيا وأيديولوجيا على حد سواء. ويرى «تونغ تشاي وينيتشاكول» (Thongchai Winichakul) أن التايلانديين أصبحوا يرون الآن الحضارة في مكان من الكون.

لقد كانت المهمة إذن هي مواكبة العالم، وإيجاد مكانه في بانوراما الحضارة. ويرمز إلى هذه المحاولة بالنسبة إلى الغربيين بالمرحبة والفيلم الموسيقي أنا والملك (The King and I). وباعتبار هذا العمل مسرحية، فهو يؤكد عن وعي أو عن غير وعي الشعور الغربي بالتفوق⁽¹⁶⁾. ومن المرجح أن يفكر التايلانديون في المتاحف والمعارض أكثر مما يفكرون في المسرح، باعتبارها تؤكد منزلتهم بين حضارات العالم. وسواء وافق العالم أم لم يوافق، تلکم هي صورة الذات التايلاندية التي ضمنها لهم مفهوم السي ولاي. وفي ترجمتهم لمصطلح «الحضارة»، لم يبد أن الأوروبيين هم من دمج التايلانديين، بل إن التايلانديين هم من دمج الأوروبيين، وأصبحوا من ثم قراءهم؛ ولربما كانوا متفوقين عليهم في أذهانهم.

8

وما إن ظهر مفهوم الحضارة كما رأينا، ظهرت معه أيضا «حضارات ضائعة». وصارت القائمة في نهاية المطاف طويلة جدا: الحضارة المصرية، وحضارة بلاد ما بين النهرين، وحضارة الآزديك، وحضارات أخرى عديدة يعود تاريخها إلى أزمان مختلفة تم التعرف عليها وإعادة تشكيلها. وفي منحى آخر، تم استحضار الحضارات الأسطورية -

حضارات أخرى

مثلاً حضارة أتلانتيس (Atlantis) (*) الضائعة - وحضارات أخرى جديدة تم تصورهما في نوع من أنواع الخيال العلمي. وكل هذه الحضارات كانت تحمل رسالة الانحطاط والسقوط: أي أن الحضارات الفخورة بنفسها يوماً ما، أصبحت الآن هشيماً تذروه الرياح. وكان استشراف «مستقبلك» تحذيراً مبطناً أتوا به إلى الحضارة الحديثة التي نبشت فيها أو تخيلتها.

ثم إن سقوط هذه الحضارات ألقى الضوء على طبيعة الحضارة نفسها، ومثلت مراحل في التحول من مجتمعات الرحل والهمجيين إلى مجتمعات مستقرة وزراعية. وفي ضوء هذا، حاولوا تأكيد تفوق الحضارة الأوروبية الحديثة. ومع ذلك، كان الشعور بالقدر المحتوم يتعقب خلسة فكرة التقدم كما أشرت إلى ذلك آنفاً. ولم يكن البورجوازيون الأوروبيون في القرن التاسع عشر يحفرون قبر مجتمعاتهم في شكل الشيوعية فقط بل أيضاً في شكل الحضارة ليؤكدوا نهايتها. وبذلك حدد تناقض الوعي واللاوعي، المواجهة الأوروبية مع الحضارات السابقة.

والمثال الذي اخترته يتمثل في مصر القديمة، حيث ازدهار الحضارة لمدة تزيد على ثلاثة آلاف سنة «بنظرة» متميزة تقوم على الأشياء المادية المنقبة عنها في مواقع من الموت - القبور - عوض بقايا الحياة مثل الأسواق. ولا بد هنا من إضافة أن الحجر والمرمر ومواد أخرى التي استخدمت، كانت مرتبطة بالبنية الجغرافية للبلاد - أي موارده - أو تم الحصول عليها من التجارة، وهذه مواضع لم أتطرق إليها في حقيقة الأمر. «فالروح» المصرية القديمة - التي كانت تنسجم بدقة مع الموت والحياة بعد الموت - هي التي ظهرت في الأغلب في تفسيري.

وبينما كانت تجليات تلك الروح تتغير عبر الزمن ويتم حفظها لنا في الغالب في بقايا مضللة - كما حدث مع اليونان، نرى أيضاً المصريين في تماثيلهم مثل أناس ذوي لون أبيض. فعلى الرغم من أن التماثيل في الأصل غالباً ما كانت مثلاً، زرقاء مبهرجة وخضراء وأرجوانية - فإننا نطلع من خلال الهيروغليفية على هيئات ذات وجه مسطح ورؤوس ملوك ذوي غمط، واحد والكائنات التي تشبه أبو الهول في الرمال، والمعابد الضخمة وأعمدتها زيادة على القبور والمومياوات التي تعد علامات لحضارة متميزة ومتماسكة.

(*) جزيرة مُتخيلة كان أول من ذكرها الفيلسوف اليوناني القديم أفلاطون في محاورته طيماوس. [المحرر].

ومثل رثاء شيلي (Shelly's Lament) الذي أثاره دمار تمثال أوزيماندياس (Ozymandias)، ندرك إشارات لادعاء باطل لكل حكم أو هيمنة أبدية. فلم يعد لتلك الحضارة الكبيرة وجود، بل أضحينا نعرفها فقط من خلال الأشياء التي تم التنقيب عنها بواسطة مجرفة إمبريالية عمل لإحيائها كلا من علماء الآثار وعلماء اللغة الذين بدأوا عملهم انطلاقاً من نهاية القرن الثامن عشر إلى حد الساعة. وبالتأكيد لم يعد لتلك الحضارة في حد ذاتها أي وجود في مصر القرن الواحد والعشرين. وإذا كانت مصر تدعي شكلاً من أشكال الحضارة، فسيكون ذلك على مستوى انتمائها إلى حد ما إلى شيء نسميه الآن الحضارة الحديثة. وبهذا المعنى، فهي مثلها مثل اليابان والصين وتايلاند وبلدان أخرى قد نأخذها بعين الاعتبار، حضارة «أخرى» تخوض تجربة التحضر.

وبإقداامي على اختيار اليابان نموذجي المعاصر لهذه العملية من التحضر، أكون قد اخترت عن قصد حضارة من حضارات «الآخر» التي تسعى إلى الحفاظ على «ذاتها» من خلال الانفتاح، بدرجة غير عادية، على تهديدات الحضارة الأوروبية وعودها. وبقيامها بذلك، أصبحت اليابان ناقلاً رئيساً للعملية التحضيرية للنوع البشري وهي تتحرك في السراء والضراء في اتجاه عالمي. ثم إن الصين التي عرفت حضارة كبيرة للغاية في الماضي، أصبحت أكثر تخلفاً وبطناً وتناقضاً بالنسبة إلى مضامين الحضارة الغربية التي تفرض نفسها عليها. أما تايلاند، فهي شكل آخر مختلف في علاقتها بهذا الموضوع العام، إذ وضعت إشارة «السي ولاي» على هذه العملية التحضيرية.

ولا بد من الإشارة - بلا توقف - إلى أن هذه الحضارات الأخرى تبنت ماضيها، باعتبار ذلك جزءاً لا يتجزأ من التحضر الحالي. وإن علماء الآثار الآن هم من يبحث في الدليل عن عظمة ماضيهم، وتوضع الآن التحف والأشياء الفنية الموجودة حديثاً في متاحفهم الخاصة. وفي هذا النموذج، تصبح حضارة الماضي جزءاً من الطموح إلى عظمة الحاضر وكبريائه. وأخذت دروس الحضارة الأوروبية على محمل الجد. وبهذا المعنى، تكون الحضارة الأوروبية قد فقدت حقها في التفوق - إذ لم تعد تتحكم في الماضي - وتواجه حضارات «الآخر» مهمة مشتركة تتمثل في: (1) الدخول في حوار بعضها مع بعض (2) وربما تشكيل نسخة من حضارة جديدة: حضارة عالمية.

حوار الحضارات في عصر عالمي

I

إذا كانت حضارة ما تدعي أنها متفوقة ولا نظير لها، فسيكون من غير المرجح أن ترغب في الدخول في حوار مع المجتمعات الأخرى التي تدعي وضعاً مماثلاً. ومن ثم فإن الصين، إلى حدود القرن التاسع عشر، لم تكن لها حاجة أو رغبة في مقارنة نفسها بالمجتمعات التي لم تعترف بها باعتبارها مجتمعات مساوية لها.

وقد تبنى الإسلام في العصر الوسيط، بعد القرن الثاني عشر، موقفاً مماثلاً، إذ كان مهتماً بالأساس بحضارته الخاصة؛ ولم ير أي داع حقيقي للدخول في حوار مع الآخرين، على الرغم من عنايته بحضارتي الصين والهند. وكانت أوروبا ترى حضارتها كما مر، بحلول القرنين التاسع عشر والعشرين، منقطعة النظير بسبب

«حوار الحضارات يقتضي استمرار وجود الحضارات»

المؤلف

التفوق العنصري الذي أضافته إلى الأساس المسيحي لتصورها الذاتي. وبهذه الطريقة كانت مستعدة للحديث إلى الآخرين، لكن ليس انطلاقاً من روح المساواة. وفي واقع الأمر، إن شعور أوروبا بالتفوق اتخذ شكلاً من أشكال القوة في القرن التاسع عشر، وفق ما ذكره مايكل آداس (Michael Adas) في كتابه «الآلات باعتبارها مقياساً للرجال» (*Machines as Measure of Men*). ويرى في ذلك الوقت أنه بينما استمر التركيز على التفوق الروحي أو الديني (الذي أضاف إليها التفوق العنصري)، جرى تجاوزه تدريجياً بالتركيز على التفوق العلمي والتكنولوجي⁽¹⁾. وبهذه النظرة إلى الأشياء، فالمرء متحضر ليس فقط في ضوء تعريف «ميرابو» المبتكر، لكن وفق مستوى المرء من حيث القوة المادية والاقتصادية. وفي هذا الصدد يظهر الغرب في بلوغه الإمبريالي أماكن بعيدة من العالم.

ومع ذلك، فإن الحضارة الأوروبية كانت بحاجة إلى أن تعرف «الآخرين»، بفضل نزعتها التوسعية وقيمها الأساسية التي تقوم على العلوم والتجارة. ومن ثم، حلت شفرة حجر رشيد وأحييت الحضارة المصرية القديمة. وتحدث منافسين آخرين عن الحضارة من أمثال اليابان والصين وتايلاند، وهي الأمثلة التي اخترتها لتمثل مجموعة من الحالات، لتتخلى عن زخارف حضارتها وتتبنى زخارف، إن لم نقل اقتناعات، النموذج الأوروبي الذي يعد الآن نموذجاً عالمياً. باختصار، كانت الحضارة الأوروبية مجتمع الاطلاع على الآخرين بباعث المصلحة الخاصة والتفاني في المعرفة من أجل المعرفة.

وفضلاً على ذلك، وكما أشرنا إليه من قبل، فقد عصف بالحضارة الأوروبية الشك الذاتي، حيث ملئت مثلاً نهاية القرن الشهير بالهواجس وبمعاني العذاب. وقد بحث جوزيف كونراد (Joseph Conrad) في عمله «قلب الظلام» في أفريقيا حيث سحقت الهمجية عقلانية الإنسان الغربي. ويرد كتاب دراكولا (*Dracula*) لبرام ستوكير (Bram Stoker) (1897) هذا الظلام الذي ينفذ إلى قلب إنجلترا نفسها. وفي فيينا - ومع نهايات القرن التاسع عشر، نزل سيغموند فرويد إلى أعماق كهوف الذهن لبيان مدى ضعف قشرة الحضارة التي تغطي عقلانية الإنسان التي يتبجح بها، ومن ثم بيان ضعف فكرة تفوق أوروبا.

ومن خلال مزج هذه العوامل، أصبحت أوروبا «منفتحة» على الآخرين إلى درجة استثنائية (مما يعني أنها لم تتخل عن شعورها الأساسي بالتفوق). ولعبت أوروبا بالاعتقاد في التعددية، وهي غير واثقة حقيقة من معنى الحضارة ومن وضع مستقبلها.

ويضاف إلى شعورها بعدم الأمان أن هذا الاعتقاد كان مدعوما بحس أنثروبولوجي قوي يعترف «موضوعيا» بالآخرين وبحضارتهم. وإذا ما عدنا إلى الوراء مثلا، إلى فورستير (Forster) في القرن الثامن عشر، وتبني الشكل الانضباطي في القرن التاسع عشر، فسنجد أن علم الأنثروبولوجيا وأخته الدراسة السوسيولوجية عملا على تقليص وجهة نظر الحضارة الأوروبية البسيطة عن نفسها إلى «هي» (it). وأصبحت أوروبا مبدئيا على استعداد للحديث إلى الآخر.

وعمليا، فرضت الحضارة الأوروبية نفسها وشروطها على الآخرين. وأصبح التاريخ الحديث لهؤلاء الآخرين أيضا - وبشكل مركزي - مسألة مرتبطة بتعودهم على تلك الحضارة باعتبارها ناقلة للحداثة، وهذا صراع مستمر في كل أنحاء العالم اليوم. وعلى هذه الخلفية، انطلق نداء مع نهاية الألفية من عدد من المناطق غير الغربية، وإن كان جلها من الشرق الأوسط، من أجل «حوار الحضارات». واتخذ هذا النداء سمات عالمية في شكل إعلان للأمم المتحدة جعل من العام 2001 عام «حوار الحضارات». وسأبحث في هذا الحوار بتفصيل باعتباره جزءا من أصل جزأين اثنين، سيأتیان تباعا في هذا الفصل. أما الجزء الآخر فسيتناول قضية إمكان ظهور حضارة عالمية جديدة في حال تجاوز الحوار. وسيجرني هذا إلى تحليل مقتضب عن معنى العولمة وكيف يمكن رؤيتها من منظار تاريخي، وكيف ترتبط بحوار الحضارات؟ باختصار، على الرغم من أن لكل حضارة أهمية مستقلة، أود أن أتعامل مع الحوار وإمكانية حضارة عالمية باعتبارهما موضوعين مترابطين.

2

. وقد عبرت أصوات متعددة عن الدعوة إلى حوار للحضارات؛ فعلى سبيل المثال، قبل عدة أعوام، أسس فيلسوف وناشط ماليزي، شاندرام مظفر (Chandra Muzaffar)، مركزا من أجل الحوار الحضاري بجامعة ماليزيا. وقبل ذلك بسنة أو يزيد، رحب كل من فاروق الشرع وزير خارجية سورية ورئيس الوزراء الإسرائيلي إيهود باراك بفكرة إنهاء العنف، معربين عن أملهما أن «تبشر [هذه الخطوة] بحوار حضاري ومنافسة شريفة في مختلف الميادين - السياسية والثقافية والعلمية والاقتصادية»⁽²⁾. ومما لاشك فيه، مع ذلك، أن الناطق الرسمي البارز في هذا المجال هو الرئيس الإيراني محمد خاتمي.

كان المحفز الرئيس للدعوة إلى الحوار هو كتاب سامويل هانتينغتون صدام الحضارات (*The Clash of Civilizations*) (1996) وتتجلى أهميته في تناسبه العكسي مع قيمته العلمية، لكن هذا ما يقع في الغالب عندما يتعلق الأمر بفكرة يشد إليها المزاج العام. ومع الحرب الباردة وبعدها في مستهل التسعينيات، بدأ الشعور بالحاجة الملحة في بعض المناطق إلى عدو بديل يسمح بصراع واضح؛ كذلك الذي كان قائما مع الشيوعية؛ فوقع اختيار هانتينغتون على الإسلام بديلا وهو لا يعرف عنه إلا النزر القليل، إذ تعامل مع العالم الإسلامي ونظم معتقداته إلى حد ما باعتباره وحدة متراسة، وذلك باقتراض عبارة «صدام الحضارة» من الخبير المتميز في الإسلاميات بيرنارد لويس⁽³⁾ (Bernard Lewis).

إن مفهوم صدام الحضارات، الذي يعد ثانويا بالنسبة إلى أمريكا وجوهريا للدارسين وصناع القرار، هو بمنزلة علم أحمر في العالم العربي. وردّ البعض بمسك العلم الذي في ظله تم حشد التأييد لكفاحهم. ومن ثم قيل لنا إن محاربا في حركة حماس في غزة أعلن أن: «صراعنا ليس فقط صراعا من أجل الأرض، وإنما هو صراع حضارة»⁽⁴⁾. ويبدو أن هذا الرأي وجد له صدى في ردة الفعل الحدية الصادرة من غير قصد عن الرئيس الأمريكي الذي أعلن - مباشرة عقب أحداث 11 سبتمبر - «حرب صليبية» باسم الحضارة الغربية، وهو إعلان خفف من لهجته لاحقا. وهاجم الرئيس الإيراني، خاتمي - وهانتينغتون في ذهنه مباشرة - أولئك الذين يريدون إثارة مشاعر سلبية ضد الغرب في العالم الإسلامي، وضد المسلمين في الغرب، ليخلص إلى إعلان «ضرورة الوقوف بشدة ضد نشوب صدام بين الحضارات والديانات وانتشار الكراهية»⁽⁵⁾. إن «الحضارة» كلمة محاربة بشكل واضح، إنها مسألة سياسية خطيرة.

3

وأود التركيز على الحوار ومضمون معناه. وللشروع في ذلك ينبغي أولا الإقرار بوجود الصدام الحضاري أساسا داخل الحضارات وليس بينها. ويعد هذا الصدام سياسيا وثقافيا على اعتبار أن من يدعون إلى حوار ما عادة إصلاحيون يريدون بشكل انتقائي أن تفتح «حضارتهم» على الغرب في الوقت الذي يسعون فيه إلى إعادة تثبيت تقاليدهم الثقافية الخاصة بهم. وبينما دعت الأمم المتحدة إلى

موضوع الحوار على نحو شامل في العام 2001، اعتبر من لدن أنظمة إسلامية قضية مفصلية معيارية، خاصة بالنسبة إلى إيران. وسعيا منا إلى فهم هذه الحالة، ستكون مهمتنا معقدة باعتبار أننا سنكون مرغمين على التعامل مع العالم العربي برمته على نحو مماثل، وهو كيان مختلف ومعقد بشكل واسع، والإسلام وإيران. وبوجود تداخل كبير، لا بد من استحضار الفوارق. من أجل هذا ستكون مهمتنا صعبة بخاصة، بسبب طبيعة المواضيع السياسية المثيرة للجدل.

على الرغم من أنني سأركز على إيران ونحن نحاول فهم المزيد من بعض المضامين المعاصرة لـ «الحضارة»، فسيكون من المفيد النظر إلى الحضارة العربية أولا باعتبارها كيانا، وهذا مشابه لحديثنا عن الحضارة الأوروبية. والكلمة العربية المقابلة للكلمة Civilization كما وردت في قاموس Oxford Arabic Dictionary، هي إما مدنية من أصل مدينة. ومن ثم، تكون كلمة حضارة مساوية لكلمة Polis أي مدينة؛ إما حضارة إذ تنقل فكرة الاستقرار مقابل الترحال؛ وإما تمدن من أصل مدينة تنقل معنى التقدم والثقافة إلى جانب الحضر. كما أن هناك مصطلح «عمران الذي استخدمه ابن خلدون»⁽⁶⁾.

لقد ارتبطت بدايات الحضارة العربية بقدوم نبي الإسلام محمد؛ ففي القرن السابع أرسل وحيه شرارة التحول من رجال قبائل رحل إلى رجال متحضرين باعتبارهم قلب المجتمع العربي. لكن لم يجر هذا التحول فجأة، وإنما حدث بكل تأكيد مع مرور الوقت كما كان مخططا له. ويظهر هذا جليا في رحيل النبي محمد إلى يثرب، المدينة التي تقع شمال مكة، وتغيير اسمها إلى «المدينة» التي تعني «المدينة التي اشتق منها مصطلح حضارة [تمدن]». ويرى مهدي مزايري مثلا أن الرسول كان يهدف منذ البداية إلى تأسيس ديانة عالمية ذات رسالة عالمية، ناقلة لحضارة جديدة. وتجسدت هذه الحضارة في إمبراطورية انتشرت بقوة السلاح وأيضا عبر التبشير والبيداغوجية (Pedagogy)، وبعبارات أرنولد توينبي (Arnold Toynbee)، «لم تبدأ حضارة المسلمين إلا عندما انتشرت المدارس الإسلامية عبر الأمة أو مجتمع المؤمنين من المحيط الأطلسي إلى هضبة «البامير»»⁽⁷⁾.

كان انتشار الإسلام سريعا وبعيدا المدى بشكل خارق. وبحلول القرن الثاني عشر امتد، كما تمت الإشارة إلى ذلك، قسم كبير من العالم غير المعروف وشكل تهديدا لأوروبا. لقد كان غنيا ومثقفا ومتقدما على جيرانه إلى الشمال، وبحوزته الأعمال

الشهيرة لليونان وكذا أدبه الغني الخاص به، ففي هذه المرحلة بخاصة، كما يرى العديد من الدارسين، التي تحول فيها إلى الداخل ليصبح عقائديا، ولم يكن يرى الإسلام أي داع للاهتمام بالآخرين مادام يشدد كماله. وتعد، وبتعبير مظفري، «المدينة بمجموع قيمها الثابتة (التي لا تتغير إلى الأبد) المدينة الكاملة، الشكل السامي للمنظمة الإنسانية والنموذج الفريد الصحيح للبشرية»⁽⁸⁾. واستمرت هيمنة الحضارة العربية في العصور الوسطى من دون أن تأخذ أي شيء عن الأشكال الأخرى من الحضارة (ربما باستثناء عبر دمج انتقائي: العبودية). إن الإسلام بالإصرار على تفوقه في القرن الثاني عشر، كان نسخة مطابقة لأوروبا في القرن التاسع عشر، بحيث كان الدين السمة المحددة لهذا التفوق عوض الجنس (race).

وأعلن عزيز العظمة، ملخصا محتوى الحضارة، ما يلي: «أعني بالحضارة العربية في العصور الوسطى تلك الثقافية القوية الملتصقة العالمية من التعبير العربي التي جرى تبنيها من لدن شعوب ذوي لغات أصلية مختلفة وتقاليده دينية متنوعة عبر منطقة واسعة توحدتها التجارة وشبكات العملة، وتوحدتها ثقافة سياسية متطابقة يعبر عنها في معايير بلاطية وإدارية، وفي الأيقنة iconographies والتمثيلات والتعبير عن القوة، وطبقة قوية من التجار والدارسين»⁽⁹⁾. ويقدم لنا هذا الكلام بالتحديد تعريفا للحضارة بادعاءات عالمية. إن الحضارة العربية، في ضوء هذا التعريف، هي التي ادعت لنفسها مركزية مرحلية ثقافية تشكل في حد ذاتها حضارة كاملة بشكل تام (Toute Complète) في لحظاتها الأكثر وثوقا.

وكما يمكننا رؤية ذلك، فإن الحضارة العربية مثلها مثل الحضارة الأخرى، التي سبقتها والتي أتت بعدها، أنشأت هويتها الخاصة بها من خلال تمييز نفسها عن الهمجين. إنها ترى نفسها حضارة مدنية ومثقفة ومهذبة، وكانت صورة ذاتها مثلها مثل المجتمع والثقافة لا تعلو عليها أي صورة أخرى، وإنما تقدم تعريفا لحضارة مهيمنة جرى تناولها في فصلنا الأول بما أنها تتكون من قسمين: نظرة عالمية واضحة، يعبر عنها في هذه الحالة دينيا بالأساس، وإمبراطورية ممثلة بنظام سياسي وعسكري واقتصادي متناسق. ومن وجهة نظرها، ليس هناك مكان للتحاضر الذي يعني ببساطة الانحطاط وسقوط الدولة الكاملة - وإن وجد فهو محدود جدا.

وكانت المنافسة مع الحضارة الأوروبية لمدة طويلة في مصلحة العرب؛ ففي أواخر القرن السابع عشر، كان الإسلام يقصف مداخل فيينا، وبعد ذلك تحول المد

والجزر، إذ سبق لي أن أبديت ملاحظات بشأن غزو «نابليون» لمصر وعلاقة ذلك بحجر «رشيد» واستعادة أو اكتشاف الحضارة المصرية القديمة، وقد أُنذر الغزو الفرنسي أيضا بمنع قيام حضارة عربية وبحقها في القوة، لتمتد هذه الصدمة على مدى قرنين والإسلام في موقع المدافع والعالم العربي يشعر بالذل المتزايد. وهذه الحالة بخاصة - وباختصار شديد - هي التي ينبغي التركيز عليها في مناقشتنا المتعلقة بالدعوة الحالية إلى حوار حضاري.

4

وسنواجه مشكلة مباشرة لدى تناولنا نموذجنا المختار، إيران، وهي: هل هي جزء من الحضارة العربية أم أنها شيء يُدعى الحضارة الفارسية؟ وأين مفهوم الحضارة الإسلامية من هذا السؤال كله؟ جواب ذلك على ما يبدو يخضع لنقاش مهم؛ حيث إن الإيرانيين إذن ليسوا هم العرب ولا ينطقون العربية (لغتهم الفارسية). وعندما أراد الشاه الأخير محمد رضا بهلوي الاحتفال بحكمه رجع إلى عهد فارسي مجيد يعود تاريخه إلى ألفين وخمسمائة سنة، وأمام مبنى في برسبوليس، وكانت سياسته المباشرة جعل إيران دولة قومية على شاكلة القوميات الموجودة في الغرب. وعندما أطيح به في العام 1979، كان ذلك باسم الثورة الإيرانية؛ ففي غضون وقت وجيز، تحولت هذه الثورة إلى ثورة إسلامية ذات مطالب وطموحات عالمية بزعامة آية الله الخميني.

وفي هذه المرحلة، ضمت إيران على ما يبدو نفسها إلى العالم العربي وأغرقتة بقدر كبير من ماضيها ضمن حضارة إسلامية مشتركة. ومع ذلك، فهذا الماضي متمسك بهم، وعندما يتحدث الرئيس خاتمي عن «حوار بين الحضارات» يقال لنا إنه يستعمل العبارة الفارسية: «گفتگوی تمدن ها» (Goftegu - ye tamaddon - ha)⁽¹⁰⁾. ويبدو أن الحضارة التي توجد في ذهنه إيرانية بشكل خاص. لكن، كما رأينا سابقا، تمت الدعوة إلى هذا الحوار نفسه باسم دولة عربية، هي سورية، وأخرى إسلامية هي ماليزيا. ومن ثم، فإن الأطراف المتحاورة فيما يعرف عموما بـ «الشرق الأوسط» (على الرغم من أن ماليزيا نادرا ما يمكن ضمها إلى تلك المنطقة) متنوعة ومتداخلة ومتشابكة.

أما وقد أشرت إلى التعقيدات الضخمة التي تلف موضوع الحوار - مع العلم أنني لم أشر إلى الانقسام الشيعي - السني داخل الإسلام، فأريد الآن التركيز على دعوة خاتمي إلى الحوار؛ وكما هو معروف، منذ وفاة آية الله الخميني، دخلت الثورة الإيرانية الإسلامية في صراع بين المتشددين والإصلاحيين، إذ يزعم الطرف الأول أن السلطة تنتمي إلى رجال الدين، ولا انفصام بين الدين والدولة، أما الإصلاحيون فيتبنون سلطة أكثر ديمقراطية ولو أنهم لا يزالون يرغبون في قيام دولة إسلامية. ومن المفارقة أن يستمد الإصلاحيون الدعم من شباب مثقف ومتعلم حديث سهر على رعايته وتدريبه المتشددون أنفسهم. فالنزاع إذن سياسي وديني على حد سواء، والمعركة المركزية، على ما يبدو، تدور حول العلاقات مع الغرب وحول الكيفية التي يجري بها التكيف مع تحدي الحضارة الحديثة. إن الكماليين (perfectionists) الإسلاميين - الذين يرون أن الإسلام كامل بشكل مثالي وليس هناك ما يجنيه من الآخرين، لا يرغبون في أي اتصال، في حين أن الإصلاحيين منفتحون على الحوار، ومن ثم على إمكانية التحاضر.

وإن خاتمي، رجل الدين الثانوي والدارس والكتبي - إذ كان رئيس المكتبة الوطنية قبل توليه الرئاسة في العام 1997 - والذي عاش مدة قصيرة في ألمانيا العام 1978، كتب عن الحضارة المقارنة في مستهل العام 1993، في كتابه المؤلف من مقالات **الخوف من الموجهة (Fear of The Wave)**؛ ففي إحدى هذه المقالات المعنونة: «ثورتنا ومستقبل الإسلام»، يستهل كاتبها بكلمات: «الحضارات تنهض وتسقط»⁽¹¹⁾. ويشير هنا إلى أنه لما بلغ الإسلام ذروته - قام بدور قناة بين كل الحضارات القديمة، بدءاً من الحضارة السومرية إلى الحضارة الرومانية والعصر الحديث. واليوم، يعترف بسيادة الحضارة الغربية، ولكن يُفهم من كلامه أيضاً أنها آيلة إلى السقوط، وفي الوقت نفسه هناك تفاعل بين الحضارات كما كان في الماضي.

وركز خاتمي على عاملين أساسيين في نهوض الحضارات وسقوطها: «دينامية الذهن البشري وظهور الاحتياجات والضروريات الجديدة المرافقة لهذه الدينامية في الحياة البشرية». واسترسل قائلاً: إن كل حضارة «تقوم على نظرة عالمية محددة مُشكّلة بدورها بتجربة تاريخية خاصة لشعب ما». وعندما يتم تجاوز هذا التركيب

بوضعية حقيقية لشعب ما، فلا بد له من «العودة إلى حضارات أخرى لإيجاد حلول للألغاز». وفي هذا المنعرج، يعود الصدام القديم والجديد بما أن «الحضارة السابقة لن تتخلى بسهولة عن هيمنتها المترسخة والممأسسة»⁽¹²⁾. وسواء فعل خاتمي ذلك عن قصد أو عن غير قصد، فإنه رسم خطأ فاصلا بين مستقبل الصراع بين المتشددين والإصلاحيين الذي اندلع في العام 1997.

ومن دون الخوض في تفاصيل كبيرة، يرى مضمون ما تبقى من مقال خاتمي أن الغرب «قديم ومتهالك»، تعصف به أزمات، ومايزال مرتبطا بنزعتة الاستعمارية في شكل جديد، ومع ذلك فهو يحكم سيطرته على الاقتصاد العالمي. وفيما يخص الحضارة الإسلامية فهي على وشك التغيير بشكل ضروري. ويقدر خاتمي الطريقة التي حرر بها الغرب البشر من قيود تقاليد القاهرة عديدة وعزز فكرة التحرر والحرية. والإسلام مع ذلك - مثله مثل كل الديانات «يلقي الضوء على قضايا تهم الخلود التي ترسم طريقا عاما وأبديا للبشرية»، ويتضمن كلام خاتمي في هذا الشأن أن الإسلام أكثر تقدما من الغرب وأكثر مثالية على حد سواء. ولكن على مستوى تجلياته الدنيوية، قد يصبح قديما. وأشار إلى أن الشخص الذي عاش في القرن الثاني أو الثالث من الحقبة الإسلامية، مثلا، قد يعجز عن «حل حتى المشاكل الصغيرة جدا التي تطرح في الفترة الراهنة»⁽¹³⁾.

لقد استشهدت بما فيه الكفاية من هذا المقال، وآمل توضيح كيف أن موقف خاتمي معقد وكيف يتسنى له الدخول في حوار الحضارات على الطريقة التي يتصورها. وإن معظم ما يقوله يعكس الحالة السياسية الأليمة لإيران ما بعد العهد الخميني، وإن خاتمي والإصلاحيين يوقعون أنفسهم بشكل واضح في الصراع من أجل السلطة، حول مفهوم حوار الحضارات، ومع ذلك، فإن النقطة الحاسمة تكمن في إيمان خاتمي بضرورة دخول إيران في اتصال مع الغرب - كما أشار إلى ذلك في خطاب التولية بصفته رئيسا لإيران: «في عالمنا يعد الحوار بين الحضارات حتمية مطلقة» - ويرى في الوقت ذاته إمكانية أن تتمسك إيران بروحها الإسلامية⁽¹⁴⁾. وإن المتشددين من مناوئيه، يفتقدون هذه الثقة.

وفي مقال كتبه خاتمي العام 1993، أعلن فيه أن إيران ستكون مركزا «لحضارة جديدة»، وهي «على وشك الظهور». وفي مقال آخر، يقر بأن «البحث في طبيعة

عالم المعلومات (information world) لا ينفصل عن كشف الغطاء عن طبيعة الحضارة الحديثة نفسها»⁽¹⁵⁾. ولكن بعد ذلك، وبأسلوب ما بعد حداثي، يذكرنا بضرورة قبول العلم، ولكن لا ينبغي قبول السياق الاجتماعي الذي قد تكون ترسخت فيه مصادفةً (كما يرى ذلك). إنه «منفتح» على أفكار جديدة بشكل واضح. وفي الحقيقة، يرى في مقالة مطولة كتبها في العام 1998 لجريدة ألمانية، ضرورة تحليل التقاليد تحليلًا نقديًا، بالطريقة نفسها التي يتم بها تحليل مفاهيم الحداثة والتطور. وإن حب الاستطلاع من لدن الغرب والإسلام - هو الذي سيجعل من ظهور حضارة جديدة أمراً ممكناً؛ فالدين يمكن أن يكون أزيلاً، لكن التغير أمر متأصل في طبيعة الحضارات، وإننا على حافة هذا التحول الجذري⁽¹⁶⁾.

5

وأود أن أختم مناقشتي لفكر خاتمي ودعوته إلى حوار حضاري، ببعض الملاحظات المحددة عن مضمونه السياسي، ومن ثم الانتهاء بتقييم أكثر عمومية. ففي مقدمة هذا الكتاب لمحت إلى مشاركتي الشخصية مع «المعهد من أجل حوار الحضارات» وزيارتي التي تم إجهاضها إلى طهران. وأشارت إلى اللقاء الذي انعقد في برلين وتمخض عن إيقاف عضوين من المعهد. وعلى الرغم من هذه الانتكاسات، تبقى تشعبات الدعوة إلى الحوار مكثفة. وعلى سبيل المثال، قبل عدة سنوات، تبادل وزير الثقافة والإرشاد الإسلامي الإيراني آراء مع وزير الثقافة في الفاتيكان، وقيل لنا إن الوزير الإيراني أشار إلى قضايا «حول الحوار بين الحضارات» بحيث صرح بأن «الإسلام دين الحوار وأن الرسول محمداً (صلى الله عليه وسلم) كان مشهوراً بإيلاء اهتمام كبير لكلام محاوريه»⁽¹⁷⁾. وإن قرار الأمم المتحدة الذي تم تقديمه للأمم المتحدة الداعي إلى تخصيص العام 2001 عام الحوار، حظي بدعم واسع من لدن الدول الإسلامية في آسيا وأفريقيا. وباختصار، فمن هذا المنظار لا يفترض أن تكون المسيحية والإسلام، ولا الغرب وإيران في صدام، بل في حوار بمباركة من الرسول نفسه.

وهذا من دون أدنى شك ليس رأي آية الله الخميني الذي كان غير مهتم على نحو معروف، بالمناقشة والحوار إذ كان يقول مراراً وتكراراً: إن السياسة والدين شيء واحد، وإن الدين الحقيقي كان هو الإسلام، ولا حاجة لنا أن نتعلم أي شيء من أي شخص

كان. وأشار خلال حوار أجري معه، أن «الإسلام يحوي كل شيء... ويضم كل شيء... وهو كل شيء... كامل... خالص»⁽¹⁸⁾. ومثله مثل رجال دين آخرين كثير، كان يرى الغرب «مسمم» الشباب الإيراني، يؤوي «جرثومة فاسدة» ينبغي استئصالها من التاريخ ومن إيران. فالمضمون واضح، إن العزلة الإلزامية التي توقف هذه الجرثومة وليس الحوار، هي الطريقة التي نتصرف من خلالها فيما يخص هذه الحضارة الأخرى (ففي حال عجزنا عن إبادتها، فهذا هو التدبير المثالي).

وإن التباين ساطع بين الرئيس خاتمي وأتباعه. ولما زار خاتمي فرنسا في العام 1999، وضع أكاليل من الزهور على قبر إميل زولا (Emile Zola)، المدافع المشهور عن دريفوس (Dreyfus)، وهو يهودي اتُهم خطأ بالتجسس (أجرى الخميني محاكمة لليهود الإيرانيين المتهمين بالتجسس لمصلحة إسرائيل). ولا بد هنا من الإشارة إلى تجاهل هذه الالتفاتة من قبل الإعلام الفرنسي والإيراني على حد سواء، باستثناء صحيفة إيرانية منشقة خارجية. ولدى زيارته البانتيون (Pantheon)^(*)، كرم خاتمي أيضا روسو (Rousseau)، وهيغو (Hugo)، وماري (Marie) وبير كوري (Pierre Curie)، وهي كلها شخصيات أيقونية في الثقافة الأوروبية. وبالنفس ذاته تقريبا، أعلن خاتمي أن «النظام العالمي الجديد والعولمة التي يحاول بعض الشعوب أن يقنعونا بتقبلها... والتي يتم فيها تجاهل ثقافات العالم برمتها، تبدو وكأنها نوع من الاستعمار الجديد»⁽¹⁹⁾.

ويمكن استخلاص بعض النتائج مما سبق قوله والاستشهاد به حتى. أولا، إن صدام الحضارات هو أكثر شراسة في الحضارة الإسلامية نفسها: بين الخميني وخاتمي وأتباعهما وبين أولئك المنفتحين على الحداثة، وأولئك المنغلقيين على سيرة دعوتها. ثانيا، إن أولئك الذين يدعون إلى حوار الحضارات - بينما هم منفتحون على التأثيرات الخارجية - لا يرغبون في التخلي عن تقاليدهم وحضارتهم، بحيث يقولون إن نقد التقاليد شيء، ولكن لا بد أيضا من أن يرافق ذلك نقد للحداثة؛ فباتخاذ الإيرانيين هذا الموقف، يمكن اعتبار أنهم يتبنون الحداثة الغربية التي تشارك هي الأخرى في نقد حداثتها.

(*) صرح باريقي، بُني بداية ليكون كنيسة باسم القديس جينثييف بدأ بإنشائها المعماري سوفلو في العام 1757. وخلال الثورة الفرنسية، جرت عُلْمَة الصرح، فاشتمل على مدافن جملة من أعلام الفكر الفرنسي كفولتير، وزولا، وروسو. [المحرر].

ولكن يحمل حوار خاتمي باسم الإسلام في طياته، ميله الغامض لإمكانية حضارة جديدة. ومضمون ذلك هو وجود نوع من مزج أفضل ما لدى الغرب والإسلام، على أساس أن كل طرف يحافظ على هويته الخاصة به، لكن لا مجال للحديث عن وجود حضارة عالمية جديدة؛ فمع كل الجهود التي يبذلها خاتمي لفهم مضمون الثورة، بيد أنه كان له اهتمام محدود باستكشاف مضامينها المحتملة فيما يتعلق بإمكان ظهور حضارة عالمية. ومرد ذلك إلى جهله بهذا الأمر وإلى غيابه في المعتركات السياسية. ولا يهتم بحضارة عالمية سوى الخميني، أي بحضارة إسلامية عالمية ذات طبيعة دينية بطبيعة الحال.

وإن حوار الحضارات يفترض الأهمية المستمرة لحضارات مختلفة، ولا يتجاوزها، لكن الدين يمكن أن يتجاوزها. وهذه ليست رسالة خاتمي بل رسالة آية الله الخميني. ومن أجل تأسيس أي مفهوم يتعلق بحضارة عالمية، يتجاوز كلا من الصدام والحوار المشكل لأجزائها، علينا بحثه في مكان آخر، وعلينا القيام بذلك بمفردنا، وهذه هي المهمة التي سأعود إليها الآن. وفي أثناء قيامي بها أضيف تذكيرا أخيرا؛ فمضمون الصراع الإيراني مع التحاضر، يجب النظر إليه باعتباره أحد الأمثلة الحديثة للغاية لما صادفناه سابقا في حالة اليابان والصين وتايلاند التي تعاملت معها باعتبارها ممثلة للعديد من المجتمعات الأخرى.

6

وإن الصعوبات التي تُطرح أمام معالجة مفهوم حضارة عالمية، بادية للعيان وشاقة. والعمولة منتشرة ومربية إلى حد كبير، مثلها في ذلك مثل مفهوم الحضارة. والمزج بين الحضارة والعمولة أمر مدهش. وكحد أدنى، يمكن ربما أن نبدأ بالنظر إلى العمولة باعتبارها عملية أو مجموعة من العمليات التي تتجاوز الحدود القائمة للدول والمجتمعات. وبهذا التعريف، تكون العمولة قد أخذت عدة أشكال، مثل الأوبئة والهجرات التي تمت دراستها من قبل دارسين للتاريخ العالمي خلال فترات عديدة في الماضي. وبتوسيع هذا التعريف إلى أقصى مدى له، يمكن القول إن الإنسان العاقل (Homo sapiens) ظل يشارك في نوع من العمولة خلال وجوده الكامل باعتباره نوعا (species) من الأنواع، يعتمد الصيد والجمع، هائما عبر العالم. وبتلك الطريقة طبعاً، لم تتحول البشرية بعد إلى الحياة المستقرة واحتمال أن تكون تجربتها العالمية غير مرتبطة بالحضارة.

وإن العولمة التي نهتم بها حاليا، على الرغم من أن لها جذورا في الماضي، تشمل في الأساس ما حدث منذ النصف الثاني من القرن العشرين؛ فهي عملية اقتصادية بالأساس وفق العديد من الدارسين، وهناك مناقشات ساخنة بشأن ما إن كان هناك شيء جديد بالفعل حاليا، أو ما إن كان هناك عالميا استثمار أكبر للفرد الواحد، بريطانيا العظمى بخاصة في نهاية القرن التاسع عشر. ويبدو لي أن ذلك نقاش ضيق الأفق إلى حد بعيد. ولهذا لا بد من تعريف موسع لما يمكن أن تشملته العولمة. ولا يتأتى ذلك إلا من خلال منظور متعدد التخصصات، يكون التاريخ في صلبه. وهذا التعريف ضروري بشكل واضح بالنسبة إلى نقاش يخوض في إمكان بلوغ حضارة عالمية.

وقد نشأ تخصص فرعي يهتم التاريخ العالمي الجديد للمساعدة في تقديم التعريف الموسع المنشود. فهو يركز على عدد من العوامل الجديدة، ويتخذ من بعض الوقائع الأساسية لوقتنا الراهن نقطة انطلاق: إن توجهنا إلى الفضاء فرض علينا شعورا متزايدا بوجودنا في عالم واحد (Spaceship Earth) كما يرى ذلك من خارج الغلاف الجوي، وربطت الأقمار الاصطناعية في الفضاء الخارجي شعوب الأرض على نحو غير مسبوق؛ وأظهرت التهديدات النووية، إما في شكل أسلحة وإما في شكل نباتات بديلة، كيف أن الدولة الإقليمية لم تعد تحمي مواطنيها من «الغزوات» العسكرية أو الإيكولوجية؛ ورفضت المشاكل البيئية الخطوط المرسومة على خريطة ما؛ وهيمنة الهيئات المتعددة الجنسيات بشكل متزايد على حياتنا الاقتصادية⁽²⁰⁾.

ويمكن ذكر عوامل أخرى تتراوح بين حقوق الإنسان والموسيقى العالمية. وحتى بقائمة غير مكتملة، لا بد من توضيح ظهور شيء جديد في القسم الثاني من القرن العشرين. ويعد الخروج إلى الفضاء خطوة ثورية أو بالأحرى تطويرية بشكل حقيقي ذات أهمية بارزة، وإن كانت غير مقبولة بشكل كاف، في وضعية البشرية، وأحدثت الأقمار الاصطناعية ضغطا كبيرا على الفضاء والوقت (بخطوات سابقة أدت إلى ذلك طبيعيا)، وأسهمت في ثورة المعلومات بواسطة جهاز الحاسوب. وترتبط هذه الطفرة أيضا بالتطورات الثقافية التي تبقى نتائجها غير واضحة المعالم. وما يجب توضيحه مع ذلك هو مدى اقتصار مقارنة اقتصادية كلاسيكية جديدة على العولمة (على الرغم من استيعابها جزءا واحدا من الظواهر). وفي الواقع، إذا لم يكن بد من

أن أخص جوهر معنى العملية الراهنة للعوامة، فسأعلن أن ذلك يكمن في تغيير عميق في الوعي المتجذر في التحولات المادية والمؤسسية.

وإن البحث في هذه المسائل من الناحية التجريبية والنظرية يعد في مرحلته الأولى. (ولمزيد من التفاصيل بخصوص مبادرة التاريخ العالمي الجديد، انظر: www.newglobahistory.org). كما أن الآراء والأحكام حول العوامة - المؤيدة منها والمعارضة، منتشرة وذات تقييم متقدم في الفهم، يقوم على نوع من المعرفة التي يمكن توقعها بشكل شرعي في علاقتها بمواضيع أخرى مماثلة. كل هذا يشكل المادة الأولى في بحثنا المتعلق بإمكانية ظهور حضارة عالمية غير مستقرة. وبفهمنا له، يمكن المضي قدماً في محاولتنا. وبما أنه تم القيام بمزيد من العمل ذي الطبيعة الصلبة حول عوامة وقتنا الراهن، التي هي في حد ذاتها في عملية تحول دائمة، فستتم مراجعة ما يلي وإعادة كتابته بشكل صارم.

7

أما وقد تطرقت إلى المزالق المتعلقة بفهمنا لعوامة الوقت الراهن، فسأحتاج الآن إلى التذكير بالصعوبات التي لاقيناها في معالجة موضوع الحضارة ومضامينها السابقة. وثمة تحذير آخر يأتي تباعاً: إن تعريف الحضارة بالضبط، الذي تطور عبر آلاف السنين، قد يحتاج إلى مراجعة جادة في أي مناقشة تتصل بإمكانية حضارة عالمية. ويمكن لمثال سريع توضيح سبب ذلك: أين هم الهمجيون أو الآخرون في حضارة جربت من قبل كل البشرية؟ وبعيداً حتى عن هذا التحذير، يجب علينا تصور إمكان أن يكون مفهوم «الحضارة» قد استنفد أغراضه. ومن ثم لا بد من نبذه (في الفصل المقبل والأخير، سأتناول هذا الاقتراح).

ولنحاول الآن الطيران بأجنحتنا، ولنتطرق باختصار إلى بعض القضايا، مركزين على الجانب الحضاري في معادلة الحضارة العالمية. ولنتذكر تعريفاتنا السابقة للحضارة أو لشروط هذه الحضارة. وإن ما ندعوه في أصولها الآن حضارة، نشأ في أعقاب تحول مناخي عميق، فأدى مجتمعات الصيد والجمع للاستقرار في مساكن ثابتة لجمع المحاصيل وتدجين حيوانات أخرى. وبهذه الخطوة، ومنذ نحو 12 ألف سنة مضت، نشأت مجتمعات ذات أعداد سكانية كبيرة، وفائض في الإنتاج، وطبقات اجتماعية،

وتقسيم للعمل وتحولات فكرية ومادية مثيرة مثل ديانات كهنوتية وابتكارات تقنية متنوعة. ويبدو أن الحضارات التي تمخضت عن هذا كله كانت لها دينامية متأصلة أدت إلى نمو، ثم امتداد، فانهدار وسقوط. وهناك طريقة أخرى يمكن من خلالها النظر إلى هذه الدينامية وتتمثل في اعتبارها عملية من عمليات التحاضر. وعلى الرغم من أن الإنسان العاقل - على ما يبدو - نشأ في أفريقيا، فإن التطورات المدرجة أعلاه كانت بالأساس تمس ما أصبح يعرف بالهلال الخصيب أو الشرق الأوسط.

ولكنني أنا لست بصدد محاولة كتابة ما قبل تاريخ الحضارة، ولا حتى كتابة تاريخ الحضارة؛ بل ينصب اهتمامي حول التفكير في مضامين الموضوع مع الإشارة - كما فعلنا - إلى أن تجسيد المصطلح كان تطوراً حديثاً نسبياً، قام به فيكتور ريكوتي ميرابو في القرن الثامن عشر. وإنه الانتشار المتلاحق والتطور الإضافي للتعبير الجديد (neologism)، هو الذي استرعى انتباهنا، وقد نظرنا إلى الحضارة باعتبارها أيديولوجياً، حميدة وعنصرية في تعبيرها الأيديولوجي، كما بحثنا في تأثير النسخة الأوروبية في الحضارات غير الغربية. وفي هذا السياق بالذات، يجب أن تؤخذ الدعوة إلى حوار الحضارات بعين الاعتبار، إلى جانب مفهوم حضارة عالمية.

وبعيداً عن الموضوع، وكما أشرت إلى ذلك في الفصل الأول، فإن تعريفاً مركزياً للحضارة هو أنها «تقاطع بين نظرة عالمية وتشكيل تاريخي»، أو كما عبر عنها أحد الدارسين، إن الحضارة يمكن وصفها بأنها «توافق بين الشروط المادية للوجود والمعاني الذاتية الداخلية»⁽²¹⁾. فهل يمكن لهذا التعريف أن يفيدنا في دراستنا لحضارة عالمية، أم أنه لا يتناسب جيداً مع هدف هذه الدراسة؟ بينما يمكننا، على ما يبدو، الاستفادة من الشروط المادية للوجود، يبقى السؤال مطروحاً حول نظرة العالم خلف العولمة. وإلى أي حد يمكن اعتبار العولمة تشكيلاً تاريخياً، أي «نظاماً سياسياً وعسكرياً واقتصادياً متماسكاً، عادة ما يُجسّد بكونه إمبراطورية» كما رأينا في تعريف مهدي مظفري؟ هذه أسئلة لا بد من استحضارها ونحن نحاول استشراف إمكان قيام حضارة عالمية.

وعلى سبيل المثال يعلن أوكتايفو باز (Octavio Paz) على نحو موغل في التفاصيل أن: «التنوع القديم للثقافات، الذي يفترض مثلاً متنوعة ومتناقضة ويقدم آراء متنوعة ومتناقضة عن المستقبل، حلت محله حضارة واحدة ومستقبل

واحد... كل الحضارات الراهنة مستمدة من حضارة العالم العربي التي عملت في سبيل استيعاب منافسيها وسحقهم... وأصبح تاريخ العالم شغل كل شخص»⁽²²⁾. وكما رأينا، قد يتفق إيرانيون، مثل خاتمي، مع الجزء الأخير من مقولة باز ولكن لا يتفق معها في ما يخص الجزء الأول. ومن المفارقة أن يتفق الخميني، مع الجزأين معا، ولكن تبقى حضارته تلك الخاصة بالإسلام، وليس بعضا مما اشتق من المفهوم العالمي الغربي.

وعلى نحو أكثر علمية، يرى ألموت هوفيرت (Almut Höfert) وأرماندو سالفاتوري (Armando Salvatore) «أن الحداثة باعتبارها مرحلة مُلحة بشكل منتظم في العملية التحضرية العالمية»، تخلق في الواقع وضعا تنعدم فيه حضارات منفصلة في القرن الواحد والعشرين.

حتى الدين أصبح شاملا منذ عصر الأنوار حيث وجود «جوهر واحد تشترك فيه جميع الديانات»⁽²³⁾. ويعني ذلك أن الدين لم يعد مختلفا بين الحضارات بشكل حقيقي، وإنما يمكن أن يوجد أو بالأحرى هو موجود فعلا جوهرًا في حضارة مشتركة. وعلى نحو أكثر تأكيدًا، يدعو بعض الدارسين إلى حضارة عالمية، ووفق وجهة النظر هذه، ينبغي التفكير على مستوى حضارة عالمية، وثقافات محلية وهذا بالمصادفة عنوان ندوات سابقة لمبادرة التاريخ العالمي الجديد⁽²⁴⁾. وضمن هذه الصورة، يمكن أن نتخذ موقفا يفيد بأنه وإلى حدود القرن الواحد والعشرين، ما كان يعد حضارات سابقا، كالحضارة الصينية والحضارة الإيرانية وغيرها - يمكن اعتبارها اليوم وبشكل أفيد ثقافات. وعليه، فهي تملك وجودا شبه مستقل، ولكن فقط جزء من حضارة مشتركة أوسع.

وأظن أن هذا الموقف هو الذي يمكن اتباعه بشكل مفيد، ونحن نتأمل في إمكان قيام حضارة عالمية. وقد قيل عن هذه الحضارة إن لها أساسا مشتركا في العلوم والتكنولوجيا، إذ بغض النظر عن لونيتهما المحليين، فإن لهما قيمة كونية (universalistic qualities): فنتائج الفيزياء مثلا، لا تتغير في الصين ولا في الولايات المتحدة. والشيء نفسه ينطبق على السيارة التي تعمل بالطريقة الميكانيكية نفسها في المجتمعين معا وكل الشعوب. من ثم تعيش في القرن الواحد والعشرين، في حضارة «العلوم والتكنولوجيا» (Sci-tech)؛ وهذا مصطلح

أستخدمه لمحاكاة حضارات العلوم والخيال التي تعكس ما أنا بصدد تسميته موضوع العلوم والتكنولوجيا، ومن غير الضروري القول إنهم لا يعيشون فيه بنسب متساوية أو على نحو منتظم تماما، ويتم دائما استقبال العلوم والتكنولوجيا أو ممارستها على مستوى ثقافي محلي.

وليس ثمة أي مركز أو إقليم بالمعنى التقليدي، في حضارة العلوم والتكنولوجيا. وأصبحنا نعيش في مجتمع مترابط نتيجة لثورة تكنولوجيا المعلومات، مما يتضمن العيش في فضاء افتراضي (virtual)، وهذا لا يعني التخلص من المكان المحلي. أو هو بوجود ترابطات غير تلك المتصلة بالبشرية بشكل عام: ستستمر العلاقات القبلية والإقليمية والوطنية. وإن العالمي مجرد ترابط إضافي يمكن أن يقوم من خلال العوامل التي أوردتها سابقا باعتبارها عوامة الفترة الراهنة. ومن بين هذه العوامل، أكررها مرة أخرى، جانب نظم اتصال القمر الاصطناعي، الذي تمكن بدوره من انتشار النشاط الاقتصادي المتعدد الجنسيات، وهذا أيضا بدوره يسهل من إنجاز ثقافي مشترك، وإن كان غير متجانس.

وإن الحضارة العالمية التي تنتج عن كل هذه العوامل وعوامل أخرى هي عملية لم تظهر إلا حاليا، وأبعادها لاتزال مثار جدال كبير. وهل حل المكان (place) حقيقة في محل الفضاء (space)؟ أظن أن السؤال لم يعبر عنه بطريقة جيدة: وبالأحرى فالسؤال ينبغي أن يكون: ما الطرق التي من خلالها يرتبط الفضاء بالمكان حديثا؟ والأمر نفسه ينطبق على الثنائي: التجانس والتنوع ودور الدول المتعددة الجنسيات في بلوغ الأول. والسؤال المطروح هو: كيف يحدث هذا التجانس، وكيف يحدث هذا التنوع؟ وليس السؤال هو ما إن كان أحدهما يكتسح الآخر فيزيح، وواقعاً، تتناوب فتنة للإقبال على قلمي الأحمر عندما أكون بإزاء قول ثنائي (binary statement) بشأن العوامة.

ولكن لا بد من الإقرار بأن ما قد يستقبل بحرارة من قبل البعض - مع اعتبار العلوم والتكنولوجيا أساسا لحضارة عالمية - قد ينظر إليه البعض الآخر بعين الريبة والشك، وقد يتم رفضه من لدن آخرين. وهذا جزء من نقاش طويل دام قرونا من الزمن حول الحداثة (modernity) والمكننة (mechanization) تم التعبير عنه فقط بعبارات اصطلاحية معاصرة. وهذا ينطبق على ألبرت أينشتاين (Albert Einstein)

الذي أقصاه هيتلر (Hitler) لممارسته «علوم اليهود» والذي كان مقتنعا بكونية نظرياته الفيزيائية، ولكن، في الوقت نفسه، كانت تنتابه الشكوك بشأن التكنولوجيا التي تخضع لتطبيقات العلوم. وفي ظل الحرب العالمية الأولى، لاحظ أن «تقدمنا التكنولوجي برمته والحضارة بشكل عام أضيف هنا التوكيد»، اللذين حظيا بثناء شديد، يمكن مقارنتهما بفأس في يد مجرم مريض»⁽²⁵⁾. ولا غرو أن نسمع صدى لهذا الرأي في حوار متبادل عبر الرسائل بين أينشتاين وسيغموند فرويد (*).

ومن المألوف أن يكون السياسيون إقصائيين أكثر من أينشتاين العالم، ولهذا كان فاكلاف هافيل (Václav Havel)، المسرحي ورئيس تشيكوسلوفاكيا الأسبق غير سعيد بالعلوم بصفة عامة، لاسيما تضميناتها المادية، ويدين «النزعة الأوتوماتيكية العالمية للحضارة التكنولوجية» التي تتساوى بحسبه مع «النزعة الأوتوماتيكية المنزوعة الروح لمجتمعات من طراز المجتمعات الروسية»⁽²⁶⁾. وبينما كان ماهاتير بن محمد رئيس وزراء ماليزيا الأسبق تعمل لتعزيز التقدم التكنولوجي ببلده، لم يكن يحب القيم المصاحبة لهذه العملية. ومن ثم، فهو يرى إمكان قيام حضارة عالمية بعين مستهجنة معتبرا الخطوة مجرد غطاء يعزز المصالح الغربية. وبعبارة «سيستمر طبخ كل شيء في الغرب. ويعد كل ما يأتي من الغرب شموليا. والثقافات والقيم الأخرى غير مجدية ولا هي ضرورية؛ وبالتالي فإن العالم المعولم سيكون عالما موحدًا تمامًا»⁽²⁷⁾.

وإن سبب هذه الثورة الأخيرة يرجع إلى اتهام وُجّه إلى ماهاتير في ماليزيا بانتهاك حقوق الإنسان؛ فهل حقوق الإنسان إلى جانب العلوم والتكنولوجيا جزء أساسي من الحضارة العالمية؟ وبينما أقر بطبيعة هذه المسألة المثيرة للجدل إلى أبعد الحدود، أقول فعلا إن حقوق الإنسان والعلوم والتكنولوجيا ضرورية، وأن تطبيق حقوق الإنسان عززتها الشبكة المعلوماتية، التي لا تقع في أي أرض محددة، ولا تسمح بأي فجوة بين «ثقافتين» تفصل بين العلوم والقيم. كما تتجاوز المحلي والخاص. وعلى العكس مما ذهب إليه ماهاتير الذي ينفي وجود حقوق استنادا إلى كون الإنسان إنسانا. ولا تقبل سوى العادات والتعريفات المحلية الخاصة. وتتضمن حقوق الإنسان كلا من البشرية والحضارة عالمية.

(* تراسل المفكران بين العامين 1931 و1932، وعُنوان مجمل نص المراسلة بـ «لِمَ الحرب؟»، [المحرر].

وإن الحضارة الغربية التي يعتبرها «ماهاثير» متألفة هي نفسها منقسمة حول هذه القضية؛ وهكذا فإن بعض المابعد حداثيين يدعمون رأيه بشأن الطبيعة النسبية للحقوق، ويجزم تشارلز تايلور (Charles Taylor) الفيلسوف المعروف بعدم وجود أي «مبدأ مجرد» (abstract principle) للحرية، ومن ثم للحقوق، بل إن هناك أحكاما متنوعة في مجتمعات مختلفة، مثل الهند أو إيران حول ما يشكل حرية تعبير مقبولة. ووفق هذا الرأي إذن، فإن رقابتهم على ما يعتبرونه تجديفا ليس خرقا لحقوق فرد ما، وإنما هو تأكيد على المعايير الثقافية. ويلخص دارس آخر موقف تايلور بالقول: إن «البقاء خارج» الظروف المحلية» بمضمون معيار وحيد، يؤيد تفوق الغرب»⁽²⁸⁾.

وإن التعددية (pluralism) والتعددية الثقافية (multiculturalism) والصواب السياسي، كلها عبارات معلقة في الهواء تحيط بحوار الحضارات، وبالطبع بموضوع حضارة عالمية. وهذا نقاش مستمر أملك آراء محددة بشأنه. وهنا أود فقط الاعتراف بهذا النقاش. وفي المقابل، لا أسعى من خلال مهمتي الحالية إلى البحث في هذا النقاش، وإنما سأسعى إلى الاستفسار أكثر عن جوانب أخرى قليلة ممكنة ذات صلة بحضارة عالمية.

ويعد موضوع الهوية جانبا مفيدا في هذا السياق؛ فهل الهوية العالمية ضرورية من أجل حضارة عالمية، على شاكلة هوية وطنية بالنسبة إلى دولة قومية؟ فمن غير السهل الجواب عن هذا السؤال لأسباب منها: أولا وقبل كل شيء، إمكان أن تكون لدى الناس هويات متعددة، يمكنها التعايش جميعها داخل هويات الدولة القومية المحلية والإقليمية والوطنية في الوقت نفسه. ثم إن الأفراد يمكن أن تشكل جزءا من دولة قومية من دون أن يستدعي ذلك تبني هويتها الوطنية شأن الأكراد في الدولة القومية التركية. وليس ثمة سبب بدهي إذن يدعونا إلى التفكير في أن الشعوب غير قادرة على إضافة هوية عالمية إلى هذا المزيج، أو حتى العيش في ظل حضارة عالمية من دون الشعور بالانتماء إليها.

ومن العناصر المنتجة لهوية عالمية، طوعا أو كرها، عن وعي أو عن غير وعي نذكر ما يلي: مثلا، لغة مشتركة كالإنجليزية، تتقاسمها أعداد متزايدة من سكان العالم. بل إن هناك لغة أكثر عالمية هي لغة الرياضيات التي تشكل أيضا أساس ثورة

الحاسوب. وهناك أيضا لغة مشتركة بشكل متزايد تتمثل في «الموسيقى العالمية». وفي بُعد آخر، تنقل الأفلام المرئية والتلفزيون صورا مشتركة. وفي مثال آخر أكثر سكونا وثباتا، يمكننا العودة إلى شعار كوكب الأرض كما ترى انطلاقا من الفضاء الخارجي. والأمر نفسه ينطبق على الغذاء الذي أصبح مشتركا بشكل واسع عبر الثقافات، بحيث تجد ماكدونالد في طوكيو والسوشي (Sushi) في نيويورك وقد لخص أحد النقاد هذا التوجه بكونه سيؤدي إلى عالم ماكدونالدي، ولكن من المؤكد أن ذلك يشكل وجهة نظر واحدة.

وإن الإشارة إلى ماكدونالدز قد تفضي إلى نظرة متجددة في العملية التحضرية كما نظر إليها إلياس. وقيل لنا مثلا إن انتشار سلسلة المطاعم لتبلغ الصين أنتجت تغييرا في الطبايع، فلم يعد من اللائق - على الأقل في المطاعم - البصق أو رمي الأوساخ على الأرض! وفي اتجاه آخر، يذكرنا ستيفان مينيل، (Stephen Mennell)، الذي يعد ربما عُمدة دارسي إلياس اليوم، بأن كبح العنف هو أمر محوري في العملية التحضرية. وأكدت الملكيات المطلقة الناشئة هذا في أواخر العصور الوسطى. فهل يمكن اعتبار الأمم المتحدة مرحلة سابقة في بذل هذا المجهود المماثل حاليا؟ من غير الضروري القول إنه في الفترة الراهنة، قد باتت لها قوة عسكرية محدودة ولم تعد لها أي ضريبة تحتاج إليها هذه القوات، لكن ربما سيتغير الوضع. وعلى كل حال، يمكن أن تتوسع أطروحة إلياس إلى التفكير في «إمكانات نجاح عوامة الآداب (Manners)» وظهور حضارة عالمية. ومفروغ منه أن ذلك سيكون «عملية اجتماعية على المدى الطويل جدا»⁽²⁹⁾.

لقد سَبَق أن تحدث عن ضغط زمن الفضاء (Space-Time Compression). وفي الواقع، إن «الوقت الفوري» الذي حدث فيه كثير من الأمور، «يقع» ضمن تقويم زمني أصبح يشبه ذلك الموجود عبر العالم. وبينما تظل تقويمات زمنية محددة كالتقويمات الزمنية الإسلامية واليابانية، فهي تتبنى ذلك في سياق نظام مقبول بشكل مشترك يتألف من أيام وأسابيع وأعوام وكذا من مناطق زمنية. ومن ثم، يتكرر هذا التوقيت على مستوى عالمي كما حدث سابقا على مستوى وطني مثلا، لما تم تبني التوقيت الموحد. وإن ارتباط هذا التوقيت الموحد بقدم السكك الحديد متصل بالتأثير الحالي للطائرات والرحلات الجوية. وتجدر الإشارة إلى أن

محطات الوصول الجوية هي نفسها الموجودة عبر العالم كله مع وجود مبنى يربط الناس «روحيا» كما تفعل الطائرات فضائيا.

وفي كل هذه الاتجاهات وفي اتجاهات أخرى عديدة، تطفو هوية عالمية إلى السطح. ولكن هل ترقى إلى مستوى رؤية تاريخية؟ نعم ولكن فقط على نحو أولي. وإن الحضارات السابقة شكلت رؤيتها انطلاقا من «نحن» و«هم»، أي الهمجين من دون مداخل. وكما أشرت إلى ذلك سابقا، فإن عالما مترابطا كفيل بإنهاء هذا الانقسام. ولا يمكن أن يأخذ مكانه إلا غزو غريب متخيل يأتي من المريخ أو من مكان آخر، مع افتراض دفاع البشر عن أنفسهم ضد هؤلاء «الآخرين» الجدد. أو ربما تصبح البيئة هي التهديد الجديد من الخارج؟ على كل حال، تعيد حضارة عالمية ما تحديد مفهوم ثنائية الهمجي/المتحضر أو ستتخلص منه تماما. ولا بد من الهوية التي ستبقى - إذا قدر لها الوجود - أن تعرف بتعابير أخرى، ربما بمركزها في عالم مشترك من العلوم والتكنولوجيا، وبن نتائجها كما تم التلميح إلى ذلك أعلاه.

وعموما، لم يعد مفهوم المركز واردا كما كان معتادا من قبل، إذ كانت الحضارات السابقة تتشكل حول مدينة ما، أو حول المدن التي تميزها بشكل حيوي عن الظروف البدوية من حولها. بل حتى في حضارات أكثر حداثة كانت المدينة الحالية غير المطوقة بأسوار، محوريةً بالنسبة إلى وجودها. بل إن بعض النقاد قدموا براهين تفيد بنهاية المدينة كمفهوم نعرفه، وتنبأوا بنشوء مدينة البت أو المدينة الرقمية (city of bits). وبينما يذهب هذا التنبؤ بعيدا جدا، يتوافق مع ذلك مع شعور عام يفيد بأن الثقافة والمدن التي «تتمركز» فيها أصبحت منتشرة ولا مركزية عالميا.

وكل شيء ذكرته إلى حد الآن مثار جدال، ومسألة مستقبل محتمل، وحقيقة راهنة. وإن العولمة عملية مازالت في «طور التقدم». وسواء كانت حصيلة هذه العملية نشوء حضارة عالمية أو لم تكن، فهي ربما مسألة أكثر جدالا. وأما السؤال الإضافي بشأن ما إن كانت هذه الحضارة العالمية ستشكل رؤية تاريخية، فهذا شيء سبق لنا تناوله. وهل هي «نسق تاريخي» مثلا في شكل «إمبراطورية»، أي إمبرياليين أمريكيين مخيفين، أو «نسق سياسي وعسكري واقتصادي» منبثق من

شكل دولي ليتحلى بشكل عالمي؟ هذه أسئلة محيرة ماتزال أجوبتها تنكشف يوما بعد يوم. وعندما نفكر في الحضارة ومضامينها، لا نجد أجوبة لأسئلتنا وقضايانا إلى حد الساعة، ولكن ذلك لا يثنيينا عن تدبرها أبدا.

8

إن حوار الحضارات يقتضي استمرار وجود الحضارات. وبينما تبقى هذه الحضارات منفتحة على قوى التحضر، فهي تحافظ في الوقت ذاته على استقلاليتها وأهميتها. علاوة على ذلك، يسخر هذا الحوار لبلوغ غايات سياسية مهمة في هذه «الحضارات» الثابتة. وتتعارض فكرة حضارة عالمية بشكل أساسي وواضح مع مفهوم الحوار على النحو الذي شكّلت به إلى الآن؛ فعوض الحديث عن حضارات متعددة في هذا التصور الجديد، يتم تصور حضارة مشتركة ذات تغييرات ثقافية متنوعة، ولا يلتقي هذان الرأيان إلا في دعوتهما إلى الحوار. فأما الاختلاف في الرأي الثاني المتعلق بالحضارة العالمية، فيسلم بالسّمات المكونة للعولمة، ومن ثم فهي تفترض أساسا: «علمي- تكنولوجي» يمكن أن يقوم عليه حوار عالمي بين «الثقافات». كما يفترض هذا الرأي الأخير مع ذلك موقفا قيميا محددا كما هو ممثل في مجال حقوق الإنسان، وهو الموقف الذي يتحدى الثقافة «المنغلقة» و«المحلية». فالرأيان معا حول الحضارة إذن يتجهان صوب نزعات مختلفة. ونحن في الواقع في لحظة تاريخية مفصلية أصبحت بابها الذي نفتح وأفقها الذي نرى، قضايا ذات أهمية تاريخية عالمية.

استنتاجات

I

هل بقي مفهوم «الحضارة» بعد زوال فائدته؟ وهل ضرره أكبر من نفعه حينما يسعى جاهدا إلى فهم البشرية وتقلباتها؟ وهل اقترفت باسمه شرور حلت بالخلق بقدر يفوق الفوائد التي جلبت له؟ وهل تعد الحقيقة التي يحملها، مصدر سعادة أكبر أو مصدر شقاء للجنس البشري؟ وأخيرا، مهما تكن الإجابة عن هذه الأسئلة، فهل أفرغ المفهوم في حد ذاته من محتواه على مر التاريخ حتى لم تبق منه سوى المصادفة؟

خلال الأعوام، ظهرت كتب ومقالات عديدة مثل كتاب الحضارة في أزمة (*Civilization in Crisis*) أو الحضارة في الميزان (*Civilization on Trial*). أو مواضيع متنوعة تصب في هذا الاتجاه. وسلمت هذه

«على الرغم من أن فكرة التقدم والرأي الذي يقول بتدرج العملية التطورية بيدوان تافهين حاليا، فإن المفهوم العام الذي يتشكلان منه لا يزال سائدا، ولو أن ذلك كان يتم في صمت في أغلب الأحوال»

المؤلف

الأعمال كلها بمفهوم الحضارة، وتساءلت - عموماً على نحو منفعل - عن مصير مظهر محدد من مظاهر هذا المفهوم. وأنا أيضاً أقترح أن يتم النظر إلى هذا المفهوم على أنه يعيش أزمة، وينبغي تقديمه إلى المحاكمة، بل إن هذه المحاكمة نفسها سيتم الإيقاع بها في شرك الجدل، وستكفن في رداء السياسة الراهنة. علاوة على ذلك، إن مفهوم الحضارة يشترك في كل هذا مع تخصصات مجاورة من قبيل الكونية (cosmopolitanism) والحدثة بشكل خاص. ويتحدث برنارد لويس (Bernard Lewis) بترخيم نموذجي عن تركيا باعتبارها بلداً انخرط في برنامج «الحدثة بغية أن تصير جزءاً لا يتجزأ من الحضارة الحديثة»⁽¹⁾. وإن الرأي الذي نشكله عن الكونية والحدثة، وهما موضوعان يسترعيان منا انتباهها خاصة على الرغم من أننا لم نقم به في هذا الكتاب - ستنوع آراءنا بالضرورة عن الحضارة. وأنا إذ أسعى إلى تقديم تقييمي، سأتعهد بمراجعة وظائف هذا المفهوم. وعلى الرغم من أن إثارة هذا المفهوم بشكل واسع، كانت تروم النيل منه، غير أن ذلك كان يستند - في اعتقادي - إلى مسوغ فكري؛ فتم التطرق إلى منافسيه الأشقاء الذين يحملون فكرة الثقافة؛ ودورها في جلب السعادة أو الشقاء إلى الأنواع البشرية؛ وأخيراً إلى مستقبل التجسيد أو على الأقل ما سيكون عليه في المستقبل. وإنه لأمر مثالي إذا قام المرء بهذه المهمة وكأنه عالم آثار عاش منذ آلاف السنين فيحاول النبش في بقايا حضارة الفترة الراهنة. وعملياً، سأقف ملياً عند هذه البقايا في المستقبل.

2

وفي الفصل الأول، بحثتُ في أصول مفهوم الحضارة. وحاولت أن أبين دخول عوامل كثيرة في التجسيد الذي وقع في نهاية القرن الثامن عشر. وبالنسبة إلى حالة فيكتور ريكوتي ميرابو الخاصة، فإن أحد الأسباب التي دفعته لنحت المصطلح الجديد (neologism) كان سياسياً: إذ إن الحضارة أصبحت أداة قياس تطبق على النظام القديم. وإذا تساءلنا عن وظيفة الحضارة، فسنجد أنها تنسجم مع الحاجات السياسية المعاصرة كيفما كان نوعها، وأن هذا سيظل أمراً واقعاً في كل تجلياته.

ومع ذلك، لم يكن تركيزي في الفصل الأول منصفاً على المغزى السياسي لمفهوم الحضارة بقدر ما كان مهتماً به من الناحية الفكرية، بحيث أوضحت أن هذا المفهوم

كان يمثل أوروبا التي أصبحت تدرك مقامها في العالم وفي التاريخ انطلاقاً من تأملها الذاتي. وسيزعم آخرون أن هذه نظرة تمثل المركزية الأوروبية متجاهلين انعكاسية الذات (self-reflectivity) (*) في مجتمعات وأزمنة أخرى. وأعتقد أن السياق الذي يحيط بانعكاسية الذات الأوروبية سيميزها عن نظرائها المحتملين في مكان آخر. وإن الاهتمام بالروابط الاجتماعية زادت حدتها في تلك الفترة من خلال الضغط الذي مورس عليها من جراء التحولات الثورية التي أعقبتها تحولات سياسية وصناعية. وكانت نتيجة ذلك منح تفكير ثاقب - وبشكل متزايد - لطبيعة الموانسة والمجتمع والشعب والأمة والحضارة.

وخلال هذه العملية، تبلور وعي أكبر بشأن الطبيعة «البشرية» المنقسمة، بتعبير الفترة الراهنة. وكان البشر بشكل ملحوظ محبين للآخر ولمصالحهم الخاصة على حد سواء (كما ذهب إلى ذلك آدم سميث وإيمانويل كانط على سبيل المثال). وأما القسم المتعلق بطبيعتهم التواقة إلى حب الآخر، فيؤدي بالكائنات البشرية إلى التعاون وإلى تشكيل تجمعات تبدأ من العائلة وتمتد إلى القبائل والأمم والإمبراطوريات، لتنتهي إلى تشكيل الحضارات. ويمكن رؤية هذا الميل بشكل مترسخ في الطبيعة البشرية. ويدعم البحث الحديث هذا الرأي في واقع الأمر مقترحاً أن الكائنات البشرية «على استعداد للعمل» مع الآخرين، أي أن هناك أساساً محايداً للاحتكاك بهم وممارسة الأعمال الخيرة⁽²⁾. علاوة على ذلك، إن الصراع من أجل البقاء غالباً ما يدفع أعضاء من الكائنات البشرية نحو العمل بشكل جماعي. ومن ثم، يمكن أن تتناسب المصلحة الخاصة مع هذه الصورة. وهكذا، إن غايات أنانيتنا قد تستغل من خلال الدخول في روابط اجتماعية - كما ذهب آدم سميث إلى ذلك - وتقديم حل حاسم في ترسيخ هذه الروابط.

وفي ظل هذه الرؤية، قد تكون الحضارة أسمى شكل من أشكال الروابط الاجتماعية وأشملها، كما يمثل مفهوم الحضارة وظيفة أخرى، وظيفية تقديم طموح من الطموحات. ويعبر براسينجيت دوار (Prasenjit Duara) عن ذلك بقوله: «إن خطاب الحضارة في عصر الدول القومية مرتبط ارتباطاً وثيقاً بهذا التوق إلى غاية روحية متعالية»⁽³⁾. إن الحضارة أسمى شكل يمكن أن يحتشد فيه البشر ولو أنه كان روحياً في الغالب ولا يتعلق بأرض محددة، كما أنه يمثل مُثلاً للوجود الاجتماعي بالنسبة إلى الجنس البشري برمته.

(*) وعي الذات العاقلة بالنشاط الذهني الخاص بها وقدرتها على مراقبته والتحكم فيه. [المحرر].

فهو يعد كذلك على الأقل ضمن هذا التصور المثالي. وقد نشأ - ربما على نحو أكثر واقعية أو على نحو مصاحب على الأقل - باعتباره تجسيدا لشعور أوروبا بالتفوق؛ هذا الشعور الذي يزيد بها قيمة. ويختلف هذا النوع من الطموح عن النوع المتعالي، إذ لخص نوربيرت إلياس هذا الجانب من المسألة بقوله: «إن مفهوم [الحضارة] يعبر عن الوعي بالذات لدى الغرب»، بل يمكن للمرء القول: «إنه يعبر عن الوعي الوطني (national consciousness)، بل يلخص كل شيء كان يعتقد فيه المجتمع الغربي خلال القرنين أو الثلاثة الماضية، بكونه متفوقا على المجتمعات القديمة أو المجتمعات المعاصرة الأكثر بدائية. ومن خلال هذا المصطلح، يسعى المجتمع الغربي إلى وصف ما يشكل شخصيتها الخاصة وما يفخر به من: مستوى تكنولوجياه، وطبيعة سلوكياتها وتطور معرفتها العلمية لفائدة العالم وأشياء أخرى كثيرة»⁽⁴⁾. وكما رأينا سلفا، قد يكون هذا التأكيد الحضاري في شكل تفوق «استعماري» حميد أو خبيث.

ومع ذلك كان لا بد من وظيفة أخرى قادرة على تشكيل التراتبية الاجتماعية (social hierarchy). ولعل مفهوم الحضارة بإمكانه القيام بهذه المهمة داخليا وخارجيا. وداخل المجتمع الخاص، يمكن أن يوجد أولئك الذين يشتركون في طبيعة الحضارة وأولئك - ينقصون أو يزيدون - الذين لا يشاطرون فوائدها، وهم الهمجيون الموجودون داخل البوابات ضمن خانة منزلة متدنية. وخارج هذا المجتمع المعين، توجد الشعوب المنحطة بحسب المقياس الحضاري.

ولنأخذ مثالا واضحا على ذلك؛ فخلال زيارة قام بها هنري مايهو (Henry Mayhew) إلى ألمانيا، وهو مؤلف عرض شهير في العام 1851 عن وضعية العمال الفقراء في لندن، تعجب قائلا: «كم من مئات السنين يتخلف فيها الشعب [الألماني] عنا في كل ما تتطلبه الحشمة والحضارة، إذ يمكن لهذا الشكل من الوجود المظني والفظ أن يستمر بين هذا الشعب إلى حدود الفترة الراهنة»⁽⁵⁾. ولكن بعد سنوات قليلة، أكد الألمان تفوقهم التراتبي فيما يخص الحضارة، وأعلنوا أنهم هم ممثلوها الرئيسيون!

وإضافة إلى الاستخدام التحقيري للحضارة بمقارنة مجتمعات أخرى - على نحو مؤذ - مع مجتمعتها، أصبح هذا المفهوم يملأ على ما يبدو وظيفة

أكثر حيادية، إذ يمكن تسخير غاياته في العلوم الاجتماعية، كما يمثل طريقة من طرق تنظيم التاريخ وإعطاء معنى لوقائع الماضي الفوضوية. وقبل قرن من الزمن، كان في مقدور نظرية داروين تقديم تفسير تطوري بدائي (Proto-evolutionary) لكيفية تغيير شكل الروابط الاجتماعية البشرية، من مرحلة مجتمع الصيد والجمع، إلى مراحل البداوة والزراعة والتجارة والحضارة في نهاية المطاف. وقد تم تقديم هذه المراحل مثلا، من قبل آدم فيرغسون (Adam Ferguson) ومفكري اسكتلندا من عصر الأنوار في نهاية القرن الثامن عشر. وأصبح هذا الرأي سائدا على نحو واسع بحيث تم تبنيه من قبل جوهان رينهولد فورستير (Johann Reinhold Forster) الذي صادفناه في الفصل الثاني والذي قدم ملاحظات حول «تقدم البشرية من مرحلة الهمجية إلى مرحلة التوحش، لتنتهي بها الحال إلى مرحلة الحضارة»⁽⁶⁾.

وعلى الرغم من أن فكرة التقدم والرأي الذي يقول بتدرج العملية التطورية يبدوان تافهين حاليا، فإن المفهوم العام الذي يتشكلان منه ما يزال سائدا، ولو أن ذلك كان يتم في صمت في أغلب الأحوال. وهناك شعور عام يفيد بأن نمط الحياة المادية البشرية تغير، على الأقل في أجزاء من العالم تتمتع «بالحضارة»، وأن التقدم القانوني والسياسي مثلا، نحو «الديموقراطية»، حصل في أماكن عديدة من العالم. وعلى الرغم من التحديات التي قد تواجه هذا التقدم، يبدو أنه مستمر، ربما في الشكل الجديد من الحضارة الشاملة. ومزج وظيفة العلوم الاجتماعية لمفهوم الحضارة مع الطموحات التي تم التطرق إليها سابقا - التواقة إلى غاية روحية متعالية ومحاولة التعبير عن الوعي بالذات المتفوقة لأوروبا - ستستمر في تقديم بعض النقاط المرجعية لطاف من غير مرساة في بحار مضطربة تحيط برحلة البشرية العلمانية عبر الزمن. وتمثل الحضارة إذن تمثيلا ديناميا لباعث مزدوج قوي في الكائنات البشرية. ويرجع تاريخ مفهوم «المتحضر» مقابل «الهمجي»، كما أشرنا إلى ذلك من قبل، إلى آلاف السنين. ويحدد هذا المفهوم الفرق بين الضمير «نحن» والآخر انطلاقا من معنى أساسي للغاية. إن بواعثنا المزدوجة ليست بسيطة: مثلا يريد بعض الأفراد مثل روسو الانسحاب من المجتمع ويرفض الحضارة، ويرغب من ثم في العودة إلى وضع سابق أكثر بدائية

من الطهارة المفقودة. ويبدو أن الميولات المزدوجة مستمرة بغض النظر عن شكلها الخاص. وما يقوم به مفهوم الحضارة هو تبني هذه الخاصية الثنائية وربطها بنوع من أنواع العملية الجدلية (dialectical process).

وخلاصة القول: يقوم مفهوم الحضارة بالعديد من الوظائف، تدعم وتتفاعل بعضها مع بعض. كما أن العديد منها يتصارع ويناقض بعضه بعضا ويتكاملون ضمن انتماءات معينة، وينقسمون إلى قوى معارضة. وكل هذه الوظائف مجتمعة، تشكل بطارية قوية من الأسباب التي عملت لإخراج هذا المفهوم إلى حيز الوجود في أول الأمر والذي لا يزال قائماً أحياناً على نحو انعكاسي، وأحياناً أخرى على نحو غير انعكاسي. وقبل الاستمرار في الخوض في المظهر الانعكاسي، أريد أن أبحث أكثر - ولو بنوع من الاختصار - في الاستخدام غير الانعكاسي.

3

وبفحصنا الاستخدام غير الانعكاسي لمفهوم الحضارة، نصبح واعين جداً بالثنائية بين الخطاب العلمي الذي أصبح ينتقد هذا المفهوم بشكل متزايد، وبين استحضاره المستمر في التصريحات العامة. وفي الواقع يبدو أننا في مواجهة قانون نسبي عكسي: كلما كانت قابلية حياة هذا المفهوم أقل، تم استحضاره بشكل أكثر اعتيادية.

ودعنا نبدأ بردة الفعل تجاه أحداث 11 سبتمبر، 2001؛ فالرئيس الأمريكي جورج بوش الابن أعلن مباشرة أن الهجوم كان ضد "الحضارة" التي تجسدها الولايات المتحدة أو بالأحرى الغرب. وهكذا من دون تفكير، تبنى الرئيس بوش في بداية الأمر أطروحة «صدام الحضارت» لصاحبها هانتينغتون (Huntington). وكان الإرهابيون يمثلون بوضوح «قوى الشر»، وعلى الرغم من أن ما يحسب للرئيس هو محاولته تجنب تعريف الإسلام بالشر تعريفاً مطلقاً، غير أن ملاحظاته المبطنة كانت تقترح العكس. وتعزز هذا الربط بين الإسلام والشر من خلال دعوته الأولى - التي قمت الإشارة إليها سلفاً - إلى «حرب صليبية» ليربط من ثم، الصراع بسلسلة مصيرية من البعثات العسكرية المسيحية في القرون الوسطى التي استهدفت الحكم الإسلامي في ما يسمى بالأرض المقدسة.

وفي واقع الحال، إن الاستخدام الحالي لمصطلح «حضارة» في مقابل قوى الشر تعكس دعوات سابقة في التاريخ الأمريكي، لكن هذه المرة كانت الدولة الألمانية

هي المستهدفة كعدو، ليس الإسلام. ويوجد أمامي ملصق للفنان الشهير جيمس مونتغومري فلاغ (James Montgomery Flagg) من العام 1917، فعشية دخول أمريكا في الحرب العالمية الأولى، يصور امرأة شابة وهي نائمة ترتدي تنورة حمراء وبيضاء مخططة ومنديلا ذا نجم ساطع. وفي القمة، توجد أحرف واضحة تكون كلمات «استيقظي أمريكا» (WAKE UP, AMERICA!) وفي الأسفل نقرأ: «تنادي الحضارة على كل رجل وامرأة وطفل». وكلما تغيرت، كتب لها البقاء⁽⁷⁾: (CIVILIZATION CALLS EVERY MAN WOMAN AND CHILD) Plus ça change plus ça reste (*).

لقد كان كل من بوش وفلاغ يستحضران المصطلح «حضارة» المشحون بأبحاث قوية في التاريخ الأمريكي، بل حتى قبل ابتكار هذا المصطلح، كانت الفكرة قائمة في الرؤية البيوريتانية (الطهرانية) التي تروم إنشاء «مدينة على هضبة» (بحيث تشكل المدينة بطبيعة الحال جوهر الحضارة) في قارة كان ينظر إليها بالأحرى على أنها قفر مرعب وكان ينظر الأمريكيون مع ذلك منذ البداية تقريبا، إلى حضارتهم باعتبارها حضارة منفصلة ومختلفة عن حضارة أوروبا الفاسدة التي أتوا منها. وكان ولا يزال، بطبيعة الحال، غموض كبير يكتنف وضعية الأمريكيين ومشاعرهم المتناقضة في ما يخص البلدان «الأم» والحضارة وطبيعتها على حد سواء. وبينما يُنظر إلى الحضارة بفخر من جهة، ينظر إليها في المقابل باعتبارها قيда على حرية الإنسان الذي يجب عليه - مثله مثل «هاك فين» (Huck Finn) باستمرار إنارة الحدود من أجل تجنب الموت الروحي والمادي الذي سببه «تحضر» المرء («sivilized»).

ومن الواضح إمكان كتابة كتاب بأكمله حول تقلبات مفهوم الحضارة في أمريكا (فهناك دروس تُدرّس بشكل روتيني في الحضارة الأمريكية، وعنون تشارلز بيرد وزوجته ماري (The Beards) كتابهما بـ «الحضارة الأمريكية» American Civilization، كما أن هناك منحا كثيرة تدعم دراسة الموضوع. ومع هذا يختلف كل ذلك عن التاريخ الذي أنا بصدد اقتراح ضرورة كتابته). وحاولت هنا ببساطة

(*) عبارة فرنسية مستوحاة من مقولة الأديب الفرنسي جان - بابتيست كار:

«plus sa change, plus c'est la meme chose».

والتي تعني تقريبا: «كلما تغيرت، بقيت على حالها». [المحرر].

التلميح إلى هذه الإحياءات في أي استحضار حالي لكلمة «حضارة» في الولايات المتحدة الأمريكية. وهناك تحليل مماثل منظم بالنسبة إلى أمم أخرى واستعمالها الخاص للمصطلح.

وليس الرئيس بوش وحده من يتحدث دفاعا عن الحضارة؛ فالمصطلح لا يكاد يبرح لسان رئيس روسيا فلاديمير بوتين (Vladimir Putin)، وفي الشيشان حيث معظم السكان مسلمون، تقوم الجيوش الروسية نفسها - إذا جاز هذا التعبير - بتحسين الأسوار ضد من يهاجم كل الحضارة. واستخدم بوتين مرارا وتكرارا عبارتي «حضارة» و«متحضر» لوصف بلده. والشيء نفسه قام به العديد من مسؤوليه، ومثال ذلك كالينينغراد (Kaliningrad) وهي جزء من روسيا تقع بين بولندا وليثوانيا. وكانت الجارتان كلتاهما ترغبان في إنهاء العبور الحر للشاحنات عبر الحدود. وقال المدير الروسي للمنطقة، معارضا هذه الخطوة: «لا أفهم من يقف وراء هذا المسعى. إننا لسنا متوحشين هنا، بل نحن جزء من الحضارة الأوروبية»⁽⁸⁾.

وبالتأكيد، تكفي لنا لمحة سريعة على التاريخ الروسي لتبين عدم سهولة الأمر؛ فلمدة قرون - بدءا من الحقبة التي كان يعيش فيها بيتر الأكبر (Peter the Great) - كانت روسيا مسرحا لصراع بين السلافيين (Slavophiles) والداعين إلى التحلي بالروح الأوروبية (Westernizers). فكل طرف منهما ينظر إلى نفسه على أنه المؤيد الحقيقي للحضارة. ولكن بالنسبة إلى السلافيين، فالحضارة كانت تعني حضارة روسية خاصة ومسيحية أرثوذكسية، في حين كان يعني الفريق المعارض بالحضارة المرغوب فيها، حضارة أوروبا بشكل عام. بل في «عهد الاتحاد السوفييتي أيضا، كان هناك تناقض كبير بشأن هذا المفهوم بإحياءاته الغربية. إن مدخل كلمة «حضارة» (Tsivilizatsiia) في الموسوعة التاريخية (Historical Encyclopedia) يوضح أن المصطلح مشتق (من الكلمة اللاتينية civilis - مدني، حكومي) - وهو مرادف لمفهوم الثقافة الذي يشير إلى مجموع الإنجازات المادية والروحية لمجتمع ما في تطورها التاريخي». لقد استعمل هذا المصطلح من قبل ماركس وإنجلز ليعني «حالة معينة من التطور الاجتماعي الذي يعقب التوحش والهمجية»، واستعمل مدخلا يقر «بجذور المفهوم في فرنسا خلال القرن الثامن عشر»⁽⁹⁾.

كل الأمور على أحسن ما يرام إلى الآن. إذن، في النهاية يخلص هذا المدخل إلى أنه «في علم التاريخ البورجوازي المعاصر، تتعارض مفاهيم الحضارة وبدائل الحضارة بشكل مألوف مع التعاليم الماركسية حول عملية التطور وتغيير التشكيلات السوسيو اقتصادية». كما لاحظ أحد الخبراء لورين غراهام (Loren Graham)، قائلا: «اندثشت مدى ندرة ورود هذا المصطلح [حضارة] في العلوم المعرفية والكتابات السوفييتية»⁽¹⁰⁾. على الرغم من أن بوتين هو نتاج وكالة الاستخبارات السوفييتية (KGB)، فقد استعمل المصطلح لينأى بنفسه عن تلك الحقبة ويتبنى فكرة أن روسيا جزء لا يتجزأ من الحضارة الأوروبية. والآن في العهد الجديد أصبح يستعمل بشكل مستمر. وبقي فقط أن نتذكر أن على أولئك الذين سمعوا ذكر هذا المصطلح في روسيا - تماما كما هي الحال بالنسبة إلى بوش وأمريكا - أن يدركوا أن له حمولة ثقيلة.

أما في حالتي أمريكا وروسيا، فأنا أسعى ببساطة إلى إنشاء نموذج يهتم بمدى ضرورة استحضار أصداء الماضي في كل الحالات التي يستعمل فيها هذا المصطلح. وحاليا سأقدم - كشهادة على استعماله الواسع في العصر الحاضر - مزيدا من بعض الاستشهادات، أنتقيها بشكل عشوائي، لتوضيح انتشار هذا المصطلح في كل مكان، وغالبا ما يستحضر على نحو مثير للدهشة. وغني عن التعبير أن الوظيفة السياسية في الأمثلة التي وردت بشكل عام تتجاوز أي تفكير في المصطلح ومضامينه.

ويتجلى المثال الأكثر حيادية، في إعلان حديث لرئيس معهد الجامعة الأوروبية؛ إذ إن الشخص الذي يجري انتقاؤه لشغل هذا المنصب سيتكلف بتكوينات المعهد في العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى جانب الفنون والعلوم الاقتصادية، وخاصة «التاريخ والحضارة»⁽¹¹⁾. ويشبه هذا الإعلان مقولة الوزير الأول المنتخب للتبت في المنفى في طبيعته إلى حد ما: «إن الأمر المهم هو استعادة الحضارة التبتية [ونحن بدورنا علينا التفكير في الأمور التي يشتمل عليها استرجاع حضارة ما]؛ فالتبت ليست مجرد أمة أو دولة، إنما إرث ثقافي وروحي... وإن هدفنا الأساسي هو المحافظة عليها في المستقبل لمصلحة البشرية جمعاء وكل الكائنات الحية»⁽¹²⁾. وشبيه بهذا الشعور تلك الرسالة التي كتبها أحد الكتاب يشجب فيها التدمير المقصود لتماثيل بوذا من قبل طالبان باعتباره «إهانة للحضارة».

وتعد هذه المقولات بمنزلة دعوة إلى الحوار من قبل الآخرين وتفكيك استطرادي على أيدي الدارسين. أما الاستشهادان الباقيان للذان سأسوقهما، فلا يحتاجان - على ما يبدو - إلى كثير من التعقيب. ويتمثل الاستشهاد في الإعلان الأسبق للعمدة رادولف جيولياني (Mayor Rudolph Giuliani) بأن المشرّد لا حق له في النوم في شوارع نيويورك قائلا: «إن الشوارع لا توجد في المجتمعات المتحضرة من أجل أن ينام الناس فيها»⁽¹³⁾. وبطبيعة الحال تشير هنا كلمة «متحضرة» إلى حضارة. والاستشهاد المقبل، وهو الاستشهاد المفضل لدي في بعض الأحيان، يأتي من الرئيس سلوبودان ميلوسوفيتش (Slobodan Milosevic) عندما بدأ حملته في العام 2000 بالثناء على مرونة بلده ومهاجمته الغرب بعد ذلك، معلنا أن «هذا هو الجواب عن العنف والظلم، مما يدل على التفوق الحضاري لأمتنا، التي لا يهزمها ولا يقهرها الشر». ومن الواضح أن الحضارة والشر - وبتعبير مستنقد - هما في عين الناظر. وما حاولت القيام به خلال عرضي التدريجي للاستشهادات الحديثة، وبشكل لا يدع مجالا للشك، هو ترسيخ فكرة أن الحضارة مجاز مليء بالالتباسات التي يعتبر الكثير منها، سياسي في طبيعته. والحضارة غالبا ما تشير إلى الشيء الخير والحقيقي والجميل في عالم تبدو فيه هذه القيم غائبة مع الأسف الشديد، والعنف حاضر يتهدهده بشكل متزايد من الداخل والخارج. وأصبح المصطلح في واقع الأمر تعويذة تستحضر بوتيرة متصاعدة، في وقت أصبحت فيه الهويات والمعاني هشة أكثر فأكثر.

4

وفي الفصل الثاني، كتبت بشيء من التفصيل عن الأصول والمعاني المختلفة لكلمتي «حضارة» و«ثقافة». وفي موضع آخر، أشرت إلى أن نوربيرت إلياس يعالج الموضوع بشيء من التفصيل في كتابه العملية التحضرية. وأود الآن أن أرى من كتب هذين المفهومين - الحضارة والثقافة - عبر العديد من الفترات التاريخية. إن المهمة صعبة بشكل رهيب خاصة بسبب تغير معني المصطلحين. وسبق لنا أن حصلنا على فكرة عن الطبيعة متعددة الأوجه لمصطلح «حضارة». وإذا ما ركزنا الآن على مفهوم الثقافة، فسيكون بإمكاننا إدراك أنه يطرح مشكلا أكثر تعقيدا، ومخضت محاولة أنثروبولوجيين فهم معنى الثقافة، عن تقديم أكثر من

مائة تعريف مختلف وحل لعقد مجموعة الأحداث التاريخية. ولاحظ الناقد الأدبي رايموند ويليامز (Raymond Williams) في عمله (الكلمات الرئيسية) *Keywords* هذا الذي ورد فيه مدخل طويل لكلمة ثقافة أن «الثقافة هي إحدى الكلمتين أو الثلاث كلمات المعقدة في اللغة الإنجليزية (على الرغم من عدم وجود الكلمة حضارة التي تناولها فقط من حيث علاقتها بكلمة ثقافة)»⁽¹⁴⁾.

وقد أتى قاموس ويبستير الجديد (Webster's New World Dictionary) بثمانية تعريفات منفصلة، آخرها التعريف الذي ينظر إلى الثقافة باعتبارها تلك «التصورات والعادات والمهارات والفنون والوسائل والمؤسسات وغيرها لشعب معين في مرحلة معينة؛ الحضارة».

وإذ نعترف من جديد بالتعقيدات الخاصة بهذين المفهومين، أرى أن بعض الملاحظات مفيدة أكثر لتنوير موضوعنا؛ فقد جرى ابتكار كل من الحضارة والثقافة خلال القرن الثامن عشر، لوصف عمليات يرجع تاريخها إلى عدة ألفيات، وإذا ما طبقنا المعنى أو المعاني الراهنة للثقافة على الماضي، فسيكون بإمكاننا القول إن الثقافة أقدم من الحضارة على اعتبار أن مجتمعات الصيد والجمع - وهذه حال البشر في معظم مراحل ما قبل التاريخ - كانت تملك ما نطلق عليه الآن اسم «ثقافة». ولم تكن الظروف مستقرة وملائمة بما فيه الكفاية لنمو زراعة مستدامة إلا بعد تغير المناخ نحو 10 آلاف - 12 ألف عام مضت، أي بداية ما يسمى بالعصر الجليدي الحالي. وهذه الزراعة بخاصة هي التي جعلت من قدوم الحضارة أمراً ممكناً، بمدنها وفوائضها، وتقسيم العمل والطبقات الاجتماعية وغيرها. ونشأت هذه الحضارات بالتزامن مع الحضارات التي ظهرت في الصين والهند والشرق الأوسط، ومن ثم كانت توجد في هذه الأماكن الثقافات والحضارات على السواء (بتعبير ينطوي على مفارقة تاريخية).

وفي هذه المرحلة بدأت علاقة الحب والكراهية بين هذين المفهومين، وهذا معروف لدينا بطبيعة الحال من خلال التأمل والتدبر في الماضي؛ فربما كانت الثقافة شفوية، في حين كانت تحتاج الحضارة - على ما يبدو - إلى الكتابة. وربما كانت الثقافة إنجازاً شعبياً، بينما كان للثقافة جاذبية بالنسبة إلى المجتمع المدني، مرتبطة بالمدينة والمواطنة. وتميل الثقافة لتمثل الخاص والمحلي. أما الحضارة، فتحركت

باتجاه إمبراطوريات موسعة تدعي لنفسها العالمية. ويمكن للمرء وضع الرعوي بين هذين الطريقتين في تصور الروابط الاجتماعية، وهو يحاول جاهداً أن يمد رجليه ليلبغا البدوي والزراعي والحضري.

ومع ذلك، فبمجرد أن تتحدد هذه التمايزات تُخترق الحدود الفاصلة بين مصطلحي «ثقافة» و«حضارة». وفي الوقت نفسه يصيران مترادفين في حال احتفاظهما بتباينهما. وثمة مثال نموذجي في هذا السياق، ولو أنه جاء متأخراً في غير زمانه، ويتعلق الأمر بتعقيب فرويد في كتابه *مستقبل وهم*: «أنا أبغض فصل الثقافة عن الحضارة». ويخبرنا بأنه يعني بالثقافة / الحضارة البشرية «كل تلك الاعتبارات التي ترفع فيها الحياة البشرية عن الشروط الحيوانية، وتختلف فيها عن حياة البهائم»⁽¹⁵⁾. وعلى نحو مماثل يقوم البعض بدمج المصطلحين معا. وفي ظل هذا الالتباس الذي يلف المفهومين: الحضارة والثقافة، ستحمل صيغة «الحضارة العالمية والثقافات المحلية» غير يقينية على نحو متجدد.

وفي هذه المرحلة، نحتاج إلى تحطيم قصة طويلة جداً. ونحتاج أيضاً إلى الوعي بالطريقة التي تعمل بها الحقيقة - بما أنه بدأت هناك ثقافات وحضارات قبل انعكاسية الذات - التي يعمل بها التفكير في تلك الحقيقة - أي تصوراتنا لها - على مستويات مختلفة. ولم يكن هناك تقارب كما شاهدنا إلا ابتداء من القرن الثامن عشر فصاعداً. ومنذ ذلك الوقت والحضارة والثقافة كيانان ينظر إليهما تجريبياً ونظرياً مجتمعين ومنفصلين في آن واحد. وفي الواقع، وكما تمت الإشارة إلى ذلك سابقاً - نشأ مفهوم الثقافة في حضان التفكير في الحضارة. ومن ثم، تتمتع نسبياً بوجود مستقل. إضافة إلى ذلك، يمكن للمرء القول إنه في أواخر القرن العشرين تبنت الثقافة مضمون الحضارة أو على الأقل الحضارة الغربية.

وربما ينبغي للقصة أن تبدأ في القرن التاسع عشر مع الحركة الرومانتيكية (romanticism) التي تفضل النسبية الثقافية على عمومية الحضارة. وعلى كل حال، بنهاية ذلك القرن وبداية القرن العشرين اكتسبت أيضاً الثقافة الحاملة للنسبية حساً لأشياء عالية في الحياة - الفن والأدب وغيرهما - وحساً لتحديد مجمل الحياة الاجتماعية، المادية والروحية. وفي هذه الحالة الأخيرة، وكما عبر عنها عالم الأنثروبولوجيا كليفورد جيرتس (Clifford Geertz)، يُنظر إلى الثقافة

باعتبارها نسقا رمزيا، وهو سياق يمكن فيه وصف الأحداث الاجتماعية والسلوكيات والمؤسسات والمناهج بشكل واضح وكثيف. وفي ظل هذا الوصف تخبو الحضارة، كما يلوح.

وفي أواخر القرن العشرين في الغرب، تبدو الثقافة أيضا قد حلت محل العرق (race) والإثنية (ethnicity). ويظهر تعدد الثقافات بمنزلة شعار بالنسبة إلى العديد ممن يتبنى مدرسة ما بعد الحداثة والمدارس الفكرية الأخرى. وعكس الحضارات، ينظر إلى كل الثقافات حسب هذا الرأي على قدم المساواة. وكسبت النسبية والحركة الرومانتيكية في القرن الماضي الرهان، إذ كي تكون مثقفا الآن لا يعني تفرك على الآداب ومعرفة هوميروس وموتسارت أو مشاركتك في مجمل الحياة الاجتماعية، وإنما تبنيك أسلوب حياة يشترك فيها الآخرون من ذوقك، وربما من «أصولك» أيضا.

التطور الآخر المتعلق بالثقافة يكمن في «سيطرتها» بفضل قوة التجارة، وهنا ينصهر ويختلط نوع آخر مختلف من الحدود؛ ففي عصر ثورة المعلومات والهيئات المتعددة الجنسيات، أصبحت الخطوط بين التجارة والثقافة والترويج التجاري والتسلية مبهمة. وهنا، تتحد قوى العولمة وعلى نحو غير متوقع مع الطريقة التي يتم بها تغيير معنى الثقافة. ومن المفارقة أن يعني هذا التطور، عودة مفهوم الحضارة الذي أخرج عبر باب من الأبواب، ليدخل من جديد عبر باب أخرى. من أجل هذا ستظهر من جديد فكرة الحضارة العالمية والثقافات المحلية منتصرة.

وانطلاقا من هذه التعددية في المعاني والمراحل التاريخية التي حاولت عرضها من خلال تسليط الضوء على أجزاء محدودة من القصة، لا بد من إيضاح مسألة من المسائل؛ فالفرق بين الحضارة والثقافة أمر مشوش. وهكذا، بالعودة إلى اهتمامنا الرئيس بالحضارة ومضامينها، يجب علينا إدراج هذا التشويش باعتباره أحد تلك المضامين وأن نكون واعين بمخالبها ونحن نلح في سؤالنا الذي بلغ مراحل الأخيرة. وبقي لنا أن نأخذ سؤال فرويد المطروح على محمل الجد بخصوص الحضارة والسعادة/الشقاء، لنخلص بعدها إلى بعض النتائج حول مستقبل الحضارة وعملية تكوين تصورات عنها.

ومن الأهمية بمكان، النظر من كُتب في مصطلح «سعادة» ونحن نفكر في السعادة والحضارة ما إن كانتا في حالة تنافر. وحسب عدد من الباحثين، فإن فكرة «السعادة» فكرة حديثة ظهرت في القرن الثامن عشر - وهي الفترة التي أنتجت مفهوم الحضارة. واقتحمت فكرة السعادة الوعي العام عندئذ بشكل بارز، كما تُظهر مثلا كلمات «الحياة والحرية والسعي لتحقيق السعادة» في الكتابات المقدسة للشوار الأمريكيين، وعلى نحو أكثر تجريدا في التعاليم الفلسفية وأصحاب المنفعة ودعوتهم إلى «أعظم فائدة لأكبر عدد» كوسيلة لبلوغ السعادة العامة. وفي الحقيقة كان جيرمي بنتام (Jeremy Bentham) يسعى إلى تقديم شكل علمي لهذا المجهود من خلال بناء «حساب تفاضل وتكامل السعادة» (Felicific calculus) (*).

ألم يسع الناس إلى السعادة قبل القرن الثامن عشر؟ بلى، لكن كانت تلك فقط مسألة شخصية، ففكرة أن لكل إنسان الحق في السعادة كانت في وقت مبكر أمرا سخيفا، لأنه ببساطة لم يجر التفكير فيه بالمرّة. وكان على هذا الطموح الديمقراطي انتظار قدوم مفاهيم أخرى من قبيل سيادة الشعب وبدايات الثورة الصناعية. إذن فكرة السعادة جزء من أفكار معقدة تدور حول مفهوم البشر الذين يعيشون في مجتمعات ذات روابط اجتماعية، خاصة التي يمكن ترتيبها من قبل أولئك البشر أنفسهم. والحضارة التي تعد محط تركيزنا هنا هي أحد هذه التصورات «المرتبطة». ويجب وضع معارضة فرويد للحضارة والسعادة في مكان ما داخل هذه المجموعة من الأفكار. وكما أشير إلى ذلك، لم يكن مؤرخا ولم يعر هذا البعد من المشكل إلا انتباها ضئيلا، وكان اهتمامه منصبا على حالة أزلية عامة، كما يراها هو بخاصة. إن الأمور النفسية هي التي كانت تشغل باله وليست الأمور التاريخية. وبالنسبة إليه، كان المفهوم النفسي - قمع الغريزة - في صلب الحضارة (أو الثقافة)، وهذا ينتج التعاسة والسخط. وفي كلا العمليين: مستقبل وهم والحضارة وسخطها، يكتشف فرويد أبعاد العداوة الخالدة بين الرغبات الغريزية وقيود الحضارة.

ولنعد إلى هذين الكتابين اللذين تطرقنا إليهما سابقا باقتضاب. إن كتاب مستقبل وهم (*The Future of an Illusion*) يدور في الأساس حول الدين الذي هو بمنزلة

(*) منهج لتحديد صحة فعل ما، من خلال الموازنة بين اللذة المحتملة والألم الذي قد ينتجه. [المحرر].

تهرب من الواقع. ولم يشر في الواقع إلى قضية الحضارة والسعادة إلا بمقدار طفيف. ويقول فرويد من دون توقف تقريبا: «إننا نرى عددا واسعا بشكل مفرع من الناس مستائين من الحضارة وتعساء داخلها»⁽¹⁶⁾. إن السبب وراء هذا السخط يرجع إلى كون «الثقافة تقوم على العمل القسري والنكران الغريزي»، وبالتالي تثير المعارضة. وبعد مرور بضعة أعوام، عاد فرويد إلى الموضوع في كتابه الحضارة وسخطها (Civilization and Its Discontents)، الذي يعالج المشكل بشكل موسع ومهم، من دون إغفال أهمية الدين باعتباره فقط إحدى الطرق التي من خلالها تسعى البشرية إلى التخفيف من شقائها، إلى جانب الفن والعلوم والمخدرات واليوغا وغيرها. كل ذلك يعمل عمل مسكن للألم لا غير، ولا يمنحنا الراحة الحقيقية. وفي محاولة يائسة، دعا أحدهم إلى التخلي عن الحضارة والعودة إلى الظروف البدائية. ولم يذكر فرويد هذا الشخص بالاسم، لكن روسو هو بطبيعة الحال من دعا إلى تبني هذه الفكرة.

جدير بالاهتمام تذكر أن فرويد نفسه لم يكن يناصب الحضارة عدا؛ فهي تدمج العقل الذي يؤمن به بشكل رهيب. وهو يرى أن الحضارة خطوة تطويرية ضرورية تحمي البشرية من بيئة مهددة، وتمثل دقة معرفية بالطبيعة حيث تحل قوة البشر المتنامية محل القناعات الكاذبة بوهم وخيال ديني. ومن ثم، وفي عبارة خالدة جرى الاستشهاد بها سابقا يتحدث فرويد عن الإنسان الذي يصبح «إلهًا بديلا». وأمام طبيعة عدوانية، تقمص الإنسان شخصية إلهية.

وهذا كله لم يوفر له الحماية مع ذلك؛ فالطبيعة البشرية هي التي تجعل الإنسان تعسا. وبقمعنا لرغباتنا الغريزية، فنحن نتحمل عبء الشعور بالذنب وحس حاد من السخط. ويعترف فرويد بأن مناقشته للشعور بالذنب تعطل إطار مقالته، مشددا على «أنها تنسجم بوفاء مع نيتي تقديم الشعور بالذنب باعتباره المشكل الأكثر أهمية في تطور الحضارة، وفي توضيح أن الثمن الذي ندفعه لقاء التقدم الحضاري، يتمثل في فقدان السعادة عبر الرفع من مستوى الشعور بالذنب»⁽¹⁷⁾.

وفي الحقيقة يعد اهتمام فرويد بالذنب بصفته جوهر المشكل ليس فقط خطوة معرقة، بل أيضا خطوة غير منسجمة تماما، على الرغم من عدم تعارضها

مع ما قاله في السابق. وكما هو معروف، فقد وضع فرويد الجنس في قلب حياتنا الغريزية، ولكنه اعترف أيضا «بالنزوع إلى العدوانية» «باعتباره تصرفا يقوم على اقتنيات ذاتي غريزي متأصل في الإنسان». فهو بذلك يتعارض مع إيروس (eros)، غريزة الحياة، - «التي هدفها مزج الأفراد، وبعد ذلك العائلات، ثم الأجناس فالشعوب والأمم ضمن وحدة كبيرة؛ وحدة بني البشر». ويمكن إضافة الحضارة إلى هذه القائمة المذكورة. وفي الجهة الأخرى من الحب يوجد العدوان والمصلحة الخاصة التي اعترف بها فرويد بتجذرها أيضا في الطبيعة البشرية، أي حياته الغريزية. وفي قفزة سريعة، يخلص إلى أن «معنى تطور الحضارة لم يعد غامضا لدينا. ولا بد له من أن يمثل الصراع بين «إيروس» والموت، بين غريزة الحياة وغريزة الدمار، التي تتطور داخل النوع البشري»⁽¹⁸⁾.

وفي هذه الصيغة، نتعرف على صديقنا القديم، الطبيعة الاجتماعية وغير الاجتماعية للإنسان التي رسمها آدم سميث وكانط وعدد آخر لا يحصى من مفكري عصر الأنوار. ولا يبدو لي، أو لا يبدو لمعظم الدارسين الآخرين تقدما أن تحويل فرويد هذه الصيغة إلى صراع بين الحياة والموت في شكل غريزة الموت المشينة التي اشتهر بها. وعلى الرغم من عبقرية فرويد - وكان فعلا عبقريا - فإن كتابه «الحضارة وسخطها» لم يذهب بعيدا في شرح القسم الثاني من العنوان الذي حصره في نظرية التحليل النفسي. ولم يقدم لنا قدرا كبيرا مما قد يساعدنا على فهم القسم الثاني من العنوان. وصحيح أن هناك ومضات من التألق - الرب البديل مثلا - وبعض الكتابات الرائعة ولكن لا يتجاوز الأمر هذا الحد بشكل كبير. ومع ذلك ثمة استثناء معين: ترسيخ العملية التحضرية في عرض منتظم لكيفية محاولة البشرية قمع غرائزها «الأساسية» والسمو بها في وجود مصطنع ومتحضر.

وأما بالنسبة إلى السعادة في حد ذاتها - وبعيدا عن فرويد - فيقترح رسدا مشتركا أن بعض الناس يولدون «سعداء» وأن آخرين يولدون دون ذلك؛ فالمزاج إذن يمكن بطبيعة الحال أن يتأثر بالوقائع الخارجية. ولكن إذا ما وضعنا هذه الوقائع جانبا، فإن هذا الميل العام يبدو ثابتا للغاية. وقد تم القيام بالبحث العلمي في الظروف التي تصنع السعادة. وعلى الرغم من أنني تنتابني شكوك حول إمكان

قدرتنا على قياس السعادة بشكل جدي - حساب تفاضل وتكامل السعادة الذي جاء به بنثام في شكل جديد؟ - يحدو آخرين أمل كبير. ومن يدري لعلنا نجد جينا للسعادة (يبدو أن هناك ما يبرر الاعتقاد في وجود جين للغة)؟ وفي انتظار هذه النتائج، أخلص أنا الآخر إلى حقيقة النظر بشكل أفضل في السعادة والشقاء باعتبارهما «نشأتا داخل» أعضاء من الأنواع البشرية (species). وإذا حظي هذا الرأي بالقبول، فستبقى هذه الميولات مستقلة نسبيا عن تنمية المجتمع المادية والفكرية. إن السعادة ليست مقياسا للحضارة. وبناء على ما قلناه، لا بد للمرء من إدراك المكاسب التي تُجنى في الحياة المتحضرة اليومية؛ فتوفير الغذاء وانعدام الفقر والتسهيلات التي تقدمها الاختراعات الآلية كلها أمور لا يمكن بحال الاستخفاف بها. وبينما ينعدم أي دليل يثبت أنها تشكل ضمانات للسعادة، إلا أنها تنزع بكل تأكيد إلى تحسين مصير البشرية. ومع ذلك، يجب أن نذكر أنفسنا بأن بروميثيوس (Prometheus) عندما سرق النار - وفق الأسطورة - من السماء، وقدمها إلى الإنسان ليمنحه بالتالي الضوء والحرارة وهي مستلزمات تقدّم الثقافة والحضارة، لم يمنحه معها الطمأنينة والرضا. وفي الحقيقة، وكما نعلم ذلك من بقية ما جاء في الأسطورة، أن بروميثيوس تم تقييده بالسلاسل إلى صخرة والنسور تأكل من كبده إلى الأبد، وهذه ليست نهاية سعيدة ألبتة.

6

وفي مستهل هذا الفصل، أثرت مسألة ما إن كان مفهوم الحضارة فقد أي معنى حقيقي، أو كان أجوف لدرجة أنه أصبح إلى حد ما غير مُجدٍ. ولما فحطنا «مضامينه» انطلاقا من صيغة ميرابو إلى الفترة الراهنة ونظرنا إلى «سخطه»، كنا مستعدين إلى السعي وراء بعض التقييمات الختامية. وأنا واع أيضا بأن القارئ قد يختار أن يضرب بتقييمي عرض الحائط - ربما بغضب - ولكنه سيؤمن (أو ستؤمن) ربما بالسؤال التاريخي الذي تقوم عليه، وهذا هو أملِي.

وثمة طرفة غالبا ما يتم الاستشهاد بها، تفيد بأن غاندي لما سئل عن وجهة نظره بخصوص الحضارة الغربية، أجاب بكونها فكرة جيدة. وما الذي يجعل من حضارة ما أكانت غربية أم غير ذلك، فكرة جيدة مبدئيا؟ إن هذا الكتاب في مجمله

يقترح مجموعة من الأجوبة، حيث تمثل الحضارة، باعتبارها مرحلة من التطور، عملية نقلت الإنسان العاقل (Homo sapiens) بعيدا عن طبيعته الحيوانية الأولى لتحويله إلى رب تعويضي أو اصطناعي (Prosthetic). فالفن والأدب واللغة والدين التي عرفها ميرابو، عناصر أساسية تقود إلى الحضارة. ولا بد من الإشارة إلى أن استعمال النار والحرارة في صنع الأواني والتحف والأسلحة إلى جانب ابتكار محاريث ووسائل أخرى هي ضرورية لزراعة متطورة. كما لا تفوتنا ضرورة ذكر بناء المدن المحاطة بالأسوار وتشبيد القصور والمعابد وتعزيز التجارة.

هذه بعض العناصر التي تم البدء بها، ولكن في غضون نحو عشرة آلاف سنة أو أقل من ذلك، حدث تقدم لا يصدق بخصوص التحكم في العالم المادي. ولا يقل أهمية ذلك التقدم المثير الذي حصل في الحياة البشرية الاجتماعية - على الأقل من حيث التعقيد. وبحلول القرن العشرين، انتشرت أشكال من الديمقراطية وظهرت دوائر أنشطة المجموعة الدائمة التوسع انطلاقا من العائلة إلى الأمة. ومن الناحية التصورية، تعد الحضارة القمة العليا. وهذه إنجازات، على ما يبدو، يصعب ضرب عرض الحائط بها.

وفي قطاع معين من المجتمع يتعلق بالنساء، تبدو المكاسب مدهشة بشكل خاص ولو أنها شاذة. فتقريبا في كل المناقشات التي تمس الحضارة منذ تصورها من قبل ميرابو، كانت وضعية المرأة محط نقاش، وهي مقياس مستوى الحضارة التي وصل إليه شعب ما. وقد أوكل البعض من قبيل كانط لجنس الأنثى مهمة غرس القيم الحضارية في الرجال. وأعلن جيمس ميل، أن الطريقة التي تعامل بها المرأة تمثل الخط الفاصل بين الهمجية والحضارة، ولو أنه كان يستخف بالمرأة في حقيقة الأمر ويصادر حقها في التصويت على اعتبار أن زوجها سبق أن مثل مصالحها. واتفق ابنه جون ستيوارت ميل مع ذلك، على أن الحضارة كانت تقاس بوضعية النساء ودعا إلى ثورة محلية، وإن كان قد أصابه الذعر من بعض ما طرحه أبوه من آراء. واعترف كل من فرويد ونيتشه بفاعليتها المهمة في الحضارة.

وإذا ما تجاوزنا آراء الرجال، فسنلمس أن مهمة النساء في مجتمع حقيقي قد تغيرت في نواح كثيرة. فقد حقق نجاحا في الانتخابات، واقتحمن عالم الشغل خارج المنزل بأعداد متزايدة فيما يدعى بالدول المتقدمة، وتساوين مع الرجال في

الاستهلاك. وكان يسعى أحد النقاد إلى تلخيص هذه الحركة بإعلان أن «الهيمنة الحديثة لعالم الحياة من قبل الأناقة والكمياسة... تدخل ضمن عملية تأنيث (feminization) المجتمع»⁽¹⁹⁾. وإننا نحتاج فقط إلى جمع استشهادات واقتباسات أخرى لتوضيح فكرة أن النساء، بغض النظر عن التحفظات المصاحبة، كن يعتبرن على نحو واسع مقياسا للحضارة. ومن خلال ذلك المقياس تحسنت وضعيتهن في أجزاء عديدة من العالم.

وكي أخص تراكم ما استشهدت به وقلته، يمكن القول إجمالاً إن الحضارة في العديد من تجلياتها شيء جميل ولا يمكن للمرء التخلي عنه بسهولة. ولكن يود البعض القيام بهذا وحسب؛ ففي الغرب نفسه ارتفعت أصوات مهمة، وهذا ما تمت الإشارة إليه سابقاً من قبل نيتشه الذي اعتبر الرجل الحديث كائناً مريضاً وقع في فخ الحضارة على نحو مميت. وخارج الغرب، يوجد صدى للهجوم اللاذع الذي شنّه هذا الفيلسوف الألماني ضد الحضارة - الذي ألغى منه حضور الإله - إذ تردد صداه مع المؤمنين المتدينين الأصوليين الذين يرغبون في تدمير الحضارة «الملحدة» في جميع تجلياتها، عوض الدخول في حوار بناء.

وليس ضرورياً أن يكون المرء هو نيتشه أو أصولياً ليدرك وجود جوانب سلبية في الحضارة، إذ يمكن مثلاً، اعتبار قمعها للغريزة ضغطاً شديداً بالنسبة إلى العديد، كما تجسد شكلاً ممزقاً للتعايش البشري. والحرب والعنف يختفيان في قلب الحضارة بشكل موضوعي. ومنذ بداياتها الأولى - منذ آلاف السنين - نشأت وانتشرت الحضارة عبر سبل عسكرية وسبل أخرى. ولا يزال ممثلوها مع ذلك يصنعون الحروب. والمفارقة طبعاً أن الحضارة تمثل أيضاً كبها للعنف وللروح الميالة إلى القتال. وهذا الكبج في واقع الأمر يقع في قلب مفهوم العملية التحضرية التي أتى بها إلياس.

كما أن هناك حقيقة مقلقة أخرى بشأن الحضارة تتمثل في التراجع عن عملية التحضر المصاحبة لها بشكل متكرر. وسواء تذكر المرء محاكم التفتيش في إسبانيا أو وجود العبودية في الولايات المتحدة، أو ركز على ثوران النازية في القرن العشرين، فلا بد لهذه الانزلاقات إلى العنف والتراجع عن عملية التحضر من أخذها بعين الاعتبار إلى جانب العملية التحضرية نفسها. صحيح أن طالبان هاجمت الحضارة عن جهل لما فجرت تماثيل بوذا في باميان (Bamiyan) إلى قطع صغيرة، ولكن

لا ننسى أن أكثر الشعوب «تحضرا» قامت بأشياء مماثلة. فمن السهل مثلا، نسيان الدمار الذي لحق في الستينيات بروح مدينة كالينينغراد (التي كانت تسمى كونغسبرغ سابقا، وهي مكان ألماني ومنزل كانط)، وحفر المهندسون العسكريون السوفييت حفرا «بقصر المدينة الذي يرجع تاريخه إلى القرن الثالث عشر، وملأوه بالديناميت وشرعوا في تفجير سبعمائة عام من التاريخ»⁽²⁰⁾. وهناك أيضا الدمار «الحميد» الذي أتلّف معالم المدن مثل مدينة نيويورك بسبب المصالح التجارية على الرغم من الجهود المبذولة في حماية المجتمعات التاريخية.

ومهما يكن من أمر آخر، فالحضارة تعد مجموعة من أشياء مختلطة تشبه قصة الكأس القديمة التي نصفها فارغ ونصفها الآخر مملوء وفق ما يراه المشاهد. وهذه هي الحالة التي تفضي بالبعض إلى التنبؤ بتوسعها إلى أن تصبح حضرة عالمية. والتنبؤ برغبة آخرين في التخلص من هذا المفهوم، إن لم نقل بهذه الحقيقة جملة وتفصيلا. ويقول بول ريكور في هذا السياق: «البشر بشكل عام على حافة حضارة عالمية وحيدة تمثل على الفور تقدما ضخما بالنسبة إلى الجميع ومهمة كبيرة من أجل البقاء وتكيف موروثنا الثقافي حسب هذا الوضع الجديد»⁽²¹⁾. وعلى النقيض من ذلك، يصر عالم الأنثروبولوجيا «تيسا موريس - سوزوكي» (Tessa Morris-Suzuki) على ضرورة «إعادة التفكير في هذا الموضوع الذي قد يتخلى عن هذا المفهوم المتعب للحضارة، ويعيد استكشاف تاريخ المجتمعات الصغيرة، ويطور فهما أكثر حساسية لتعقيدات الثقافة وتناقضاتها»⁽²²⁾.

أين نحن من هذه الفوضى ومن الالتباسات والتناقضات؟ تتلخص الإجابة عن هذا التساؤل في موقفنا التالي: أولا، مهما أقل في هذا السياق، فإن استحضار الحضارة باعتبارها مفهوما أيديولوجيا يميز مجتمع المرء عن الهمجين سيبقى قائما، إذ توضح العديد من الاقتباسات أن «الحضارة» تبنت دور الرب في الوقوف إلى «جانبا». وهذا الاستعمال السياسي للكلمة لن يزول. ثانيا، إذا قدر لمفهوم الحضارة الاستمرار بمعنى من المعاني، فسيكون ذلك على مستوى الحضارة العالمية والثقافات المحلية. وقد استبق ريكور هذا التطور حينما كتب قائلا: على الرغم من أن حضارتنا هي حضارة تقنية، «فإن التقنيات ليست عاملا حاسما وأساسيا بما أن مصدر انتشارها هو الروح العلمية ذاتها». وهذا ما يوحد البشر أساسا على

المستوى التجريدي والعقلاني بشكل بحث، ويمنح الحضارة شخصيتها العالمية»⁽²³⁾. وحاولت تعديل وجهة النظر المتعلقة «بالاتجاه التنويري» (Enlightenment) من خلال وصف حضارة عالمية «علمية - تقنية» حيث يمكن للمادية والعقلانية على حد سواء إيجاد مكانهما. وانطلاقاً من هذه الصيغة، سيكون هنالك مجال للحضارة وللثقافة، أي للمحلي. كما أن هناك إمكانية القيام ببحث تجريبي في تفاعلاتها الحقيقية. وبينما نقر بصعوبة حيادية مفهوم «العلوم - التكنولوجيا»، وأن على العلوم نفسها أن تطرح إشكالات بشكل مناسب، نستنتج من هذا المنظور أن مفهوم حوار الحضارات ينطوي على مفارقة تاريخية على الرغم من أن نواياه جديرة بالثناء⁽²⁴⁾.

وأخيراً، ومن دون تبني إعلان «موريس - سوزوكي»، أود أن أبرهن على أن مفهومي الحضارة والثقافة كليهما استنفدا أغراضهما، وعليهما الانسحاب من الساحة الفكرية (وأكرر القول بأنهما سيظلان مستعملين في الخطاب العام). وتعد الحضارة بمنزلة أحد أشكال الستونهنج (Stonehenge)^(*) التي تخيم على المنظر الطبيعي لعقولنا. أما الثقافة فمثلها مثل شكلها المجاور، فهي تمثل أحد المفاهيم التي تم ابتكارها وتشكيلها في القرن الثامن عشر لتتطور بعد ذلك في خضم تطور العلوم الاجتماعية. وأصبحت في الألفية الجديدة معبوداً. وفي الحيز الزمني الجديد الذي دخلناه، لا ينبغي «تفكيكها» وحسب بل إزالتها أيضاً.

إذن تبقى العملية التحضرية ضرورية، بحيث تتخطى الكياسة (civility) حدود كل الحضارات؛ فهي عملية مستمرة تركز على الفرد والجماعات التي يعيش داخلها. وتحضر فرد ما بشكل بالأساس تحضر الفرد الآخر في عملية متكررة. ويمكن لفكرة الكياسة أن تجتنب «الجوهر» - نحن ضد هم (us against them) - المتجسد في معبود الحضارة. وفي مقولات وردت سابقاً، قمت بربط الكياسة بانعكاسية الذات، وهو ما قمخض عنه مفهوم الحضارة. والآن، ومن خلال اقتراحنا فصل الكياسة عن ذلك المفهوم، برز جانب إضافي فيها. وتدعو الحاجة ليس فقط إلى التأمل الذاتي (انعكاسية الذات)، بل أيضاً إلى النقد الذاتي، مما يعني الانفتاح على نقد

(*) مَعْلَم صخري يعود إلى ما قبل التاريخ، يقع في بريطانيا اليوم، ويُعتقد أنه كان يُستخدم لأغراض دينية وفلكية. [المحرر].

المرء «لحضارته» وطرق تفكيرها حتى يتسنى لنا ذلك ما أمكن، ووضع الأمور في نصابها المتعلقة بمصالح البشر باعتبارها وحدة معقدة⁽²⁵⁾. وحال اتخاذ قرار بشأن هذه المصالح، ينبغي التفكير على مستوى العالم والأنواع عموماً عوض التفكير على مستوى حضارة مستقلة بقيمتها الخاصة.

ولا يفهم من كلامي أنني أدعو إلى تدمير منجزات الحضارة، بل أحاول فقط تحريرها من احتضانها لما هو مجسّد. وما الحضارة العالمية والثقافات المحلية باعتبارها مفهوماً، إلا خطوة في هذا الاتجاه. وأما الخطوة المقبلة، فتتمثل في الإقرار بأن مضامين الحضارة هي إما عديدة جداً وإما فارغة من معنى مقبول يحولها إلى أيديولوجية بشكل أساسي. إننا وصلنا بشكل فعال إلى نهاية «الحضارة» باعتبارها تصوراً مفيداً، وحان الوقت الآن لكي نرجع إلى الوراء قصد «التحضر»، بتوجه جديد وموسع يشمل كل البشر حيثما وجدوا.

الهوامش

مقدمة تمهيدية

- (1) Bruce Mazlish, «Civilization in a Historical and Global Perspective», *International Sociology* 16, no. 3 (September 2001).

الفصل الأول

- (1) Paul Cartledge, *The Greeks, A Portrait of Self and Others* (New York: Oxford University Press, 1993), 13 and 37.

تحوم بعض شكوك حول ما إن كان هوميروس فعلا التقى بالكاريين الذين لم «يغمغموا»، بل كانوا بالأحرى ينطقون لغة ليست هندو - أوروبية.

(2) المرجع السابق، ص: 156-157.

(3) إن الأعمال التي ركزت عليها بشكل محدد هي:

Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, ed. Otto Brunner, Werner Conze, and Reinhart Koselleck (Stuttgart: Klett-Cotta, 1972-), vol. 7, entry on "Zivilisation, Kultur" by Jorg Fisch (pp. 679-774).

إن هذا العمل العلمي المذهل الذي يركز على الثقافة (Kultur)، يليق بعمل ألماني.

Civilisation : Le Mot et l'idée, by Lucien Febvre, Emile [sic for Ernest] Tonnelat, Marcel Mauss, and Alfredo Niceforo (Paris : La Renaissance du Livre, 1930),

خاصة المدخل حول "Civilisation" من إنتاج فييفر Febvre، الذي ركز على الحضارة الملائمة للعمل الفرنسي، على الرغم من أنه بحث في الثقافة (ص: 1-55).

Jean Starobinski, *Blessings in Disguise ; or the Morality of Evil*, tr. Arthur Goldhammer (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993; Fr. orig. 1989), 1- 34, "The World Civilization."

وكل هذه الأعمال الثلاثة تتضمن قائمة مراجع مفيدة للغاية. وللاطلاع على وجهة نظر قديمة في الموضوع، انظر الفصل المتعلق بـ «الحضارة العالمية والثقافات الوطنية»، في:

Paul Ricoeur, *History and Truth*, tr. Charles A. Kelbley (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1965).

وكما هو واضح وسيكون واضحا أيضا في معظم هذا الكتاب، سأقتصر في تفسيري على التجربة الغربية، باعتبارها مشكلا للتصور النهائي لمصطلح

«حضارة». وستبحث مقارنة أقل تزمنا في التشكيلات الصينية والمصرية القديمة وتشكيلات أخرى تهم أيضا الفرق بين المتحضر والهمجي. وفي الحقيقة يقول صديقي محمد تمجيدى إنه بالنسبة إلى الدارس الإسلامي أو الصيني، تبدو فكرة أصل كلمة «حضارة» إلى جانب مضامينها قضية هامشية. والأمر المهم لديهم يتمثل ربما في تحديد المسار التاريخي لهذه الكلمة في لغاتهم وتقاليدهم. وهذا لا محالة عمل مشروع في حد ذاته، ولكنه - وبشكل واضح - ليس كذلك بالنسبة إلى العمل الذي أنا بصدد مباشرته الآن، على الرغم من أن المفهوم يفيد مجهوداتي الخاصة. وينصب تركيزي على التعبير الغربي الجديد للفظ «حضارة» والطريقة التي أصبح يمارس من خلالها الهيمنة في العالم الحديث مع إيلاء اهتمام خاص بتوجيه نقد لهذا المفهوم واستعمالاته السياسية.

(4) Febvre et al, *Civilisation: Le mot et l'idée*, op. cit., 4.

(5) *L'Ami des homes*, pt. I, 377.

وإن النص الوارد هنا مأخوذ عن:

The Gallica website of the Bibliothèque nationale de France,
<http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Gallica&O=NUMM-89089> (accessed May 4, 2004).

وإن زميلي «جيف رافيل» (Jeff Ravel) كان مفيدا في تنقيح الترجمات الواردة هنا.

(6) Starobinski, *Blessings in Disguise*, 1 and 3.

(7) Cf. Almut Höfert, «The Order of Things and the Discourse of the Turkish Threat: The Conceptualisation of Islam in the Rise of Occidental Anthropology in the Fifteenth and Sixteenth Centuries», in *Between Europe and Islam: Shaping Identity in Transcultural Space*, ed. Almut Höfert and Armondo Salvatore (Brussels: Presses interuniversitaires européennes, 2000), 67.

(8) Cf. various of Claude Blanckaert's works.

(9) C. Stephen Jaeger, *The Origins of Courtliness: Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideals, 939-1210* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995), 12.

(10) *New York Review of Books*, October 7, 1999, 42.

(11) وللإطلاع على ترجمة مختلفة لهذه الفقرة عن:

Immanuel Kant's «Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Intent» (1784).

انظر:

- The Philosophy of Kant, ed. Carl J. Friedrich (New York: Modern Library, 1949), 126.
- (12) Starobinski, Blessings in Disguise, 3.
- (13) المرجع السابق، ص: 32.
- (14) Dugald Stewart, Account of the Life and Writings of Adam Smith, in The Collected Works of Dugald Stewart, quoted in May Poovey, A History of the Modern Fact (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 221.
- (15) C.-F. Volney, Éclaircissement sur les États-Unis, quoted in Febre et al., Civilisation, 50.
- لقد كان زميلي جيلبرت فورستينبورغ (Gilberte Furstenberg) مفيدا للغاية في إخراج النص المترجم بدقة متناهية.
- (16) David Warren Sabean, Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 29-30.
- (17) Samuel Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order (New York: Simon & Schuster, 1996), 43.
- على الرغم من أن تعريف هنتينغتون للحضارة مفيد جدا، يبقى إلمامه بالموضوع إلماما سطحيا وماهويا.
- (18) Mehdi Mozaffari, «Can a Declined Civilization Be Reconstructed? Islamic Civilization or Civilized Islam?» International Relations 14, no. 3 (December 1998): 31.

الفصل الثاني

- (1) Frontiers in Question, ed. Daniel Power and Naomi Standen (New York: St. Martin's Press, 1999), X.
- (2) المرجع نفسه، ص: 24.
- (3) المرجع نفسه، ص: 36.
- (4) المرجع السابق، ص: 237-243.
- (5) J. H. Elliott, The Old World and the New, 1492-1650. (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), ix. The next quotation is on p. 44.
- (6) المرجع السابق، ص: 26.

- (7) المرجع نفسه، ص: 103.
- (8) مقتبس في المرجع السابق، ص: 73.
- (9) وللإطلاع على مزيد من الأفكار حول التقدم العام، انظر:
Bruce Mazlish, *The Uncertain Sciences* (New Haven: Yale University Press, 1998). esp. 29 and passim.
- (10) إن الطبعة التي أنا بصدد استعمالها هي:
Captain Cook's Voyages: 1768-1779 (later Voyages), selected and introduced by Glyndwr Williams (London: Folio Society, 1997), 151.
- تطرح المقدمة تعقيبا قصيرا حول المشاكل النصية. وأما الاستشهاد التالي، فهو أيضا مأخوذ من ص: 151.
- (11) المرجع السابق، ص: 81.
- (12) المرجع نفسه، ص: 174. وإن الاستشهادين المقبلين مأخوذان من الصفحتين: 175 و361. وللإطلاع على طريقة زاديغ، انظر أيضا:
Carlo Ginzburg, «Morelli, Freud, and Sherlock Holmes: Clues and Scientific Method,» in *The Sign of Three: Dupin, Holmes, Peirce*, ed. Umberto Eco and Thomas Sebeok (Bloomington: Indiana University Press, 1983)
- بالإضافة إلى 8 Mazlish, *Uncertain Sciences* الذي يقدم أيضا مراجع إضافية.
- (13) Captain Cook's Voyages, ed. Williams 3.
- والاستشهاد التالي مأخوذ من ص: 2.
- (14) المرجع نفسه، ص: 41.
- (15) المرجع السابق، ص: 233.
- (16) المرجع السابق، ص: 244.
- (17) المرجع نفسه، ص: 237-243.
- (18) J. H. Elliott, *The Old World and the New, 1492-1650*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), ix.
- والاستشهاد المقبل موجود في ص: 44.
- (19) المرجع نفسه، ص: 26.
- (20) المرجع نفسه، ص: 103.
- (21) ورد هذا الكلام، في عمل:

Hugo West, «The Limits of Enlightenment Anthropology: Georg Forster and the Tahitians,» *History of European Ideas* 10, no. 2 (1989): 147.

والاستشهادان المقبلان موجودان في الصفحتين: 148 و152.

(22) ورد هذا الكلام في:

László Kontler, «Savages Noble and Ignoble: Civilization and Race in George Forster's 'Voyage Round the World' (1777)» MS, 5.

(23) West, «Limits of Enlightenment Anthropology,» 147-48.

(24) Kontler, «Savages Noble and Ignoble», I.

(25) James R. Pusey, «Confessions of a Chinese History Teacher: Reflections on the 200th Anniversary of the Macartney Mission» (MS), II. (هذا عمل رفيع جدا).

(26) Robert Markley, «Civility, Ceremony, and Desire at Beijing: Sensibility and the European Quest for "Free Trade" with China in the Late Seventeenth Century,» in *Passionate Encounters in a Time of Sensibility*, ed. Maximillian E. Novak and Anne Mellor (Newark: University of Delaware, 2000), 64 and 76..

(27) Quoted in Pusey, «Confessions of a Chinese History Teacher,» 14.

(28) Quotations are from *An Embassy to China: Being the Journal Kept by Lord Macartney During his Embassy to the Emperor Ch'ien-lung*, ed. J. L. Cranmer-Byng (Hamden, Conn.: Archon Books, 1963), 124, 188, 264, 125, 191, 225, 228, 215, and 219.

إن أحد الأسباب التي دفعت الصينيين إلى التقليل من قيمة الكرات الأرضية الأوروبية هو عدم تخصيصها مساحة كافية للصين فيها، وعدم إبرازها على أنها مركز العالم.

(29) Quoted in Pusey, «Confessions of a Chinese History Teacher,» 35.

الفصل الثالث

(1) Edmund Burk, *Reflections on the Revolution in France*, ed. Thomas H. D. Mahoney (New York: Liberal Arts Press, 1955), 89.

(2) Boswell, Johnson, as cited in the OED, xxv.

(3) Francois Guizot, *History of Civilization in Europe*, tr. William Hazlitt (London: Penguin Books, 1997), 12.

ولكن هل هذه الحقائق بديهية، للاطلاع على الآراء التي تشكل تحديا علميا لهذا الرأي، انظر:

Ludwig Fleck, *Genesis and Development of a Scientific Fact*, tr. Fred Bradley and Thaddeus J. Trenn (Chicago: University of Chicago Press, 1979; Ger. Orig. 1935), and Mary Poovey, *A History of the Modern Fact* (Chicago: University of Chicago Press, 1998).

(4) Guizot, *History of Civilization in Europe*, 12 - 13.

(5) المرجع نفسه، ص: 16.

(6) المرجع السابق، ص: 13، ورد الاستشهاد التالي في صفحة 55 ويعكس رأيا ما يزال مصدرا لمعظم التحليلات الغربية حول الإسلام في الآونة الراهنة.

(7) المرجع نفسه، ص: 32.

(8) المرجع نفسه، ص: II، أما الاستشهاد الموالي ورد في ص: 17.

(9) المرجع السابق، ص: 245.

(10) Alexis de Tocqueville, *The European Revolution & Correspondence with Gobineau*, tr. John Lukacs (Garden City, N.Y. : Doubleday, 1959), 224, 227 and 229.

(11) المرجع نفسه، ص: 248.

(12) لا بد أيضا من الإشارة إلى أن توكفيل أيضا له فصل في الجزء الأول من كتاب «الديموقراطية في أمريكا» يتحدث عن الجنس، خاصة جنس الهنود وجنس السود وجنس البيض.

(13) Gobineau, *Pages choisies du comte de Gobineau*, with introd. by Jacques Morland (Paris: société du «Mercure de France», 1905), 18.

(14) Arthur comte de Gobineau, *Inequality of Human Races*, tr. Adrian Collins (New York: H. Fertig, 1967, 1999), ix. The next quotations are from pp. xii and i.

(15) المرجع نفسه، ص: 4.

(16) المرجع السابق، ص: 27، 56 و 210.

(17) المرجع نفسه، ص: 77.

(18) Gobineau, *pages choisies*, 36.

(19) ورد الكلام في:

Susanna Barrows, *Distorting Mirrors: Visions of the Crowd in Late Nineteenth-Century France* (New Haven: Yale University Press, 1981), 169. The quotation that follows from p165.

(20) Catherine Hall, *Civilising Subjects: Metropole and Colony in the English Imagination, 1830-1867* (Cambridge: Polity Press, 2002)

هذا كتاب مهم يستكشف بالخصوص دور الجماعات التبشيرية في تعزيز ثقافة الجنس، على الرغم من أن الكاتبة اقتصرت على إنجلترا وأظهرت ذلك انطلاقاً من تجربة ميدانية للبيانات عوض استنادها إلى نظرية كبيرة كتلك التي تقدم بها غوبينو.

(21) Charles Darwin, *the Voyage of the Beagle* (London: J. M. Dent & Sons, 1960), 165.

(22) المرجع نفسه، ص: 203.

(23) Charles Darwin, *the Descent of Man, in the Origin of Species and the Descent of Man* (New York: Modern Library, n.d.), 919.

(24) Charles Darwin, *the Voyage of the Beagle*, 198. The quotation that follows are from pp. 229 and 219.

(25) المرجع السابق، ص: 219.

(26) *The Autobiography of Charles Darwin and Selected Letters*, ed. Francis Darwin (New York: Dover Publications, 1958), 37.

(27) Darwin, *Descent of Man*, 390.

(28) المرجع السابق، ص: 500.

(29) المرجع نفسه، ص: 505.

(30) Darwin, *Autobiography* 69.

الفصل الرابع

(1) John Stuart Mill, *Essays on Politics and Culture*, ed. Gertrude Himmelfarb (Garden City, N.Y. Doubleday 1963), 151.

(2) المرجع نفسه، ص: 45.

(3) John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, ed. J. M. Robson, 2 vols. (Toronto: University of Toronto Press, 1965), 2: 261.

(4) Mill, *Essays*, 126.

- (5) John Stuart Mill, *On Liberty*, ed. Alburey Castell (New York: Appleton-Century-Crofts, 1947), 94.
- (6) أعيد طرح هذه المقولة أو على الأقل جرى تقييمها من قبل:
Jennifer Pitts, "Empire and Social Criticism: Burke, Mill, and the Abuse of Colonial Power" (paper prepared for delivery at the 2002 Annual Meeting of the American Political Science Association),
حيث لا حظت أن ميل كان يميل إلى "اعتبار رعايا المستعمرات وسائل إدارية عوض اعتبارهم شركاء في العملية السياسية" (30). ويبدو أن «ميل» كان "متبلد الحس بشأن الجوانب العنصرية للنزعة الاستعمارية.
- (7) J. S. Mill, *On Liberty and Considerations on Representative Government*, ed. R. B. McCallum (Oxford: Basil Blackwell, 1948), 313.
- (8) Mill, *Essay*, 135.
- (9) Sigmund Freud, *Totem and Taboo*, tr. James Strachey (New York: Norton, 1962), 97.
- (10) Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, tr. James Strachey (New York: Norton, 1962), 80.
- (11) يستعمل العنوان النهائي لـ«فرويد» الكلمة الألمانية Unbehagen التي تعني سخطاً أو قلقاً أو ضيقاً. وفي الأصل كتب كلمة Unglück وتعني كرباً أو محنة أو نعاسة.
- (12) Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, tr. James Trachery (London: George Allen & Unwin, 1961), 548.
- (13) Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, tr. Katherine Jones (New York: Vintage Books, 1958), 68.
- (14) Sigmund Freud, *An Autobiographical Study*, tr. James Strachey (New York: Norton: 1963), 138.
- (15) Sigmund Freud, *The Futute of an Illusion*, tr. W. D. Robson-Scott (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1964), 66 and 79.
- (16) Freud, *Civilization and Its Discontents*, 69.
- (17) Norbert Elias, *The Civilizing Process*, tr. Edmund Jephcott, vol. I: *The Development of Manners* (New York: Urizen Books, 1978); vol. 2: *Power and Civility* (New York: Pantheon Books, 1982).
- (18) Stephen Mennell, *Norbert Elias: Civilization and the Human Self-Image* (Oxford: Basic Blackwell, 1989), 72.
- هذا عمل رائع عن إلياس، إذ يضيف الكاتب أفكاره عن الحضارة والنظرية الاجتماعية إلى أفكار موضوعه.

- (19) Jan Gorak, «The Rise of Civilization: Scottish Contribution to Enlightenment. Glasgow April 2001» (MS), 4
(20) Mennell, Norbert Elias, 35 and 111.

الفصل الخامس

- (1) William C. Hayes, the Scepter of Egypt, vol. I: From the Earliest Times to the End of the Middle Kingdom (New York: Abrams for Metropolitan Museum of Art), II.

أرى أن هذا الكتاب مفيد جدا.

- (2) وللاطلاع على كيفية ترسيخ السلالات الحاكمة انظر المرجع نفسه، ص 35ff.

(3) المرجع السابق، ص 78.

- (4) Tessa Morris-Suzuki, "Rewriting History: Civilization Theory in Contemporary Japan," positions I, no. 2 (1993): 527-28, 531.
(5) Kuwabara Takeo, Japan and Western Civilization: Essays on Comparative Culture, ed. Katō Hidetoshi (Tokyo: University of Tokyo Press, 1983), 134.
(6) Irokawa Daikichi, the Culture of the Meiji Period, tr. and ed. Marius B. Jansen (Princeton: Princeton University Press, 1985), 59, 61.

هذا نص أساسي يتناول فترة الأنوار اليابانية، أما الآخر فهو كالتالي:

Carmen Blacker, the Japanese Enlightenment: A Study of the Writings of Fukuzawa Yukichi (Cambridge: Cambridge University Press, 1964).

وكما يخبرنا بلاكر (Blacker) أنه «بُعِيد عودة ملكية فيجي، بدأت مجموعة من الدارسين الإعلان عن أن البنادق والبوارج وشكلا جديدا من أشكال الحكومة غير كافية في حد ذاتها؛ فلا بد أيضا من فهم الأفكار التي أدت إلى ظهور هذه الأشياء والمؤسسات في الغرب» (xi). وبتعبير فوكوزاوا (Fukuzawa)، إن الحضارة ليست مسألة أشياء بل الحضارة تكمن في الكيفية التي يفكر من خلالها الناس: «وعلينا تسمية هذا الشيء المهم للغاية بروح الحضارة». ورأى في صلب هذه الروح ما وصفه بـ «الاستقلال» (31).

- (7) The quotation about Guizot is from Rumi Sakamoto, "Japan, Hybridity and the Creation of Colonialist Discourse," Theory, Culture & Society 13, no. 2 (117).
(8) Quoted in Blacker, Japanese Enlightenment, 68.

- (9) Gerrit W. Gong, the Standard of «Civilization» in International Society (Oxford: Clarendon Press, 1984), 170.

وهذا كتاب رائع.

(10) المرجع السابق، ص 183.

- (11) Morris-Suzuki, «Rewriting History», 536.

- (12) Kuwabara Takeo, Japan and Western Civilization: Essays on Comparative Culture, ed. Katō Hidetoshi (University of Tokyo Press, 1983), 119, 129

- (13) Dominic Sachsenmaier, «Zhu Zongyuan and the Problem of Christianity's Foreign Origin» (paper prepared for the Conference, Europe in China III, Berlin, April 22-26, 1998, 1-2).

(14) دمجت الصين بكل تأكيد عناصر من حضارات أخرى في حضارتها بما في ذلك الابتكارات التقنية والروحية على حد سواء مثل البوذية.

- (15) Thongchai Winichakul, «The Quest for "Siwilai": A Geographical Discourse of Civilizational Thinking in the Late Nineteenth and Early Twentieth-Century Siam», Journal of Asian Studies 59, no. 3 (August 2000): 528-31.

(16) للاطلاع على مزيد من التفاصيل، انظر:

Christina Klein, Cold War Orientalism: Asia in the Middle Brow Imagination, 1945-1961 (Berkeley: University of California Press, 2003).

الفصل السادس

- (1) Michael Adas, Machines as the Measure of Men: Science, Technology, and Ideologies of Western Dominance (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1989).
- (2) New York Times, December 16, 1999, A12.
- (3) Samuel P. Huntington, «The Clash of Civilizations?» Foreign Affairs 72, no. 3 (Summer 1993), and The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order (New York: Simon & Schuster, 1996).

ويتحدث براسينجيت دوارا (Prasenjit Duara) مقاله:

«The Discourse of Civilization and Pan-Asiatism», Journal of World History 12, no. 1 (2000)

عن:

- «Japanese military-sponsored ideas of «clash of civilization» (125)
- (4) Economist, August 18, 2001, 33.
- (5) New York Times, November 10, 2001, A3.
- (6) See Mehdi Mozaffari, "Can a Declined Civilization Be Reconstructed? Islamic Civilization or Civilized Islam?" International Reflections 4, no.3 (December 1998): 33.
- وأنا مدين كذلك لأنجيلا جافري (Angela Jaffray) بمساعدتها في توفير مرادفات عربية لكلمة «حضارة».
- (7) Arnold Toynbee, Civilization on Trial, quoted in Mozaffari, "Can a Declined Civilization Be Reconstructed?" 35.
- (8) Mozaffari, "Can a Declined Civilization Be Reconstructed" 40.
- (9) Aziz al-Azmeh, "Barbarians in Arab Eyes" (MS), 2.
- (10) هذا جزء من محادثة شخصية جرت بيني وبين محمد تمجيدي في 27 مارس العام 2000. وأنا أدين له بالكثير فيما يخص التفاصيل التي قدمها إلي بشأن الحضارة الإسلامية وقضايا أخرى جوهرية حيث كان يحاول معي لينقذني من تبني وجهة نظر عامة غريبة.
- (11) Muhammad Khatami, Hope and Challenge: The Iranian President speaks (Binghamton: N. Y.: Institute of Global Cultural Studies: Binghamton University, 1997), 1.
- (12) المرجع السابق، ص: 2-3.
- (13) المرجع نفسه، ص: 11، 28.
- (14) المرجع السابق، ص: 83.
- (15) المرجع نفسه، 9، 61.
- (16) See "Auch die Tradition ist nicht ewig: Eine Gesellschaft, die nicht nachdenkt, ist verloren," Frankfurter Allgemeine Zeitung, August 1, 1998.
- (17) Ettela'at, November 11, 1999.
- (18) Bruce Mazlish, «The Hidden Khomeini,» in id., The Leader, the Led, and the Psyche (Hanover, N. H.: University Press of New England, for Wesleyan University Press 1990), esp. 146.
- (19) Iran Times, November 5, 1999, 1.
- (20) يستمد هذا الوصف من عمل «مازليش»:

- Mazlish, Bruce «Introduction,» in *Conceptualizing Global History*, ed. id. and R. Buultjens (Boulder, Colo.: Westview Press, 1993), 1-2.
- (21) Robert W. Cox, «Civilization and 21st Century: Some Theoretical Considerations» (paper prepared for the Third Pan-European International Relations Conference, Vienna, September 16-19, 1998), 8, quoted in Mehdi Mozaffari, «Mega Civilization: Global Capital and New Standard of Civilization» (MS, October-November 1999), 20.
- (22) Quoted in Michael Valdez Moses, *The Novel and the Globalization of Culture* (New York: Oxford University Press, 1995), front matter.
- (23) *Between Europe and Islam: Shaping Identity in Transcultural Space*, ed. Almut Höfert and Armando Salvatore (Brussels: Presses interuniversitaires européennes, 2000), 22, 68.
- (24) كان «وولف شافير» (Wolf Schafer) في طليعة من قالوا بحضارة عالمية وبتقافات محلية، كما كان قوة مرشدة في تنظيم ندوة 1992 في هذا الموضوع.
- (25) Quoted in Neal Swerdlow, «An Essay on Ancients and Moderns with a Consideration of Jonathan Swift on Science» (paper given at the Harvard History of Science Center, April 4, 2000), 21.
- (26) Quoted in Krishan Kumar, 1989: *Revolutionary Ideas and Ideals* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001), 81.
- (27) Quoted in *International Herald*, September 30, 1999, 4.
- وفي واقع الأمر، يمكن لبعض جوانب العولمة أن ينظر إليها باعتبارها جزءا من النزعة الاستعمارية الجديدة (neo-colonialism)، وهي طريقة جديدة لإخضاع الدول التي لا تنتمي إلى دائرة الدول الغربية. وكما هي الحال بالنسبة إلى ثنائي التجانس/ التباين وثنائيات مماثلة، لا ينبغي لنا السقوط في فخ استبدال الكل بالأجزاء.
- (28) Russell Jacoby, «From Utopia to Myopia,» *Boston Review*, April-May 1999, 26.
- (29) Stephen Mennell, «The Globalization of Human Society as a Very Long-term Process: Elias's Theory,» *Theory, Culture & Society* 7 (1990): 369.

الفصل السابع

- (1) Bernard Lewis, «Culture and Modernization in the Middle East,» *IWM Newsletter* 66, August-October 1999, 10.

- (2) New York Times, July 30, 2002, Dr.
- (3) Prasenjit Duara, «The Discourse of Civilization and Pan Asianism,» *Journal of World History* 12, no. 1 (2001):1..
- (4) Norbert Elias, *The Civilizing Process: The Developing of Manners*, tr. Edmund Jephcott (New York: Urizen Books)
- (5) Henry Mayhew, *London Labour and the London Poor: A Cyclopaedia of the Condition and Earnings of Those That Will Work, Those That Cannot Work and Those That Will not Work* (London: G. Woodfall, 1851); Peter Pulzer, «Fog in Channel: Anglo-German Perspectives in the Nineteenth Century» (2000 Annual Lecture, German Historical Institute, London), 8.
- (6) Quoted in László Kontler, «William Robertson and His German Audience and Non-European Civilization,» *Scottish Historical Review* 80, pt. 1, no. 209, April 2001, 77.
- (7) يمكن رؤيته على هذا في الرابط التالي:
<http://www.loc.gov/exhibits/treasures/images/at0058d.6s.jpg> (accessed June, 2004).
- (8) New York Times, July, 2002, A6
- (9) Soviet Historical Encyclopedia, Vol. 15 (1974), s.v. «Tsivilization».
- إنني مدين لزميلي لوران غراهام (Loren Graham) بمنحه إياي هذا المرجع.
- (10) Personal communication from Loren Graham, February 5, 2000.
- (11) Economist, September 16, 2000, 11.
- (12) New York Times, July 21, 2001.
- إن الاقتباس مأخوذ من المرجع نفسه، (March 4, 2001, A 24)
- (13) New York Times, November 20, 1999, 1.
- إن الاقتباس مأخوذ من المرجع نفسه، (September 13, 2000, A13)
- (14) Raymond Williams, *Keywords* (New York: Oxford University Press, 1976), 76.
- جدير بالذكر أن رايوند يقتصر في تعليقه على الإنجليزية، على الرغم من أنها تميز لغات أخرى متعددة لدى المجتمعات التي تستخدمها.
- (15) Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, tr. W. D. Robson-Scott (Garden City, N. Y.: Doubleday, n.d.), 3.
- (16) المرجع السابق، ص: 66.

- (17) Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, tr. James Strachey (New York: Norton, 1962), 81.
- (18) المرجع السابق، ص: 69.
- (19) *National and Narration*, ed. Homi Bhabha (London : Routledge, 1990), 5.
- (20) New York Times, August 13, 2002, A4.
- (21) Paul Ricoeur, «Universal Civilization and National Cultures,» *History and Truth*, tr. Charles A. Kelbley (Evanston, III.: Northwestern University Press, 1965), 271.
- (22) Tessa Morris-Suzuki, «Rethinking History: Civilization Theory in Contemporary Japan,» *Positions* 1, no. 2 (1993): 546.
- (23) Ricoeur, «Universal Civilization and National Cultures,» 271.
- (24) للاطلاع على ملاحظات مستفيضة حول طبيعة الفكر العلمي، انظر: Bruce Mazlish, *The Uncertain Sciences* (New Haven: Yale University Press, 1998), *passim*.
- (25) تدين هذه الصيغة الأخيرة بالشيء الكثير «للحوار» الذي دار بيني وبين زميلي «بهروز تمجيدي» (Behrooz Tamdgidi)، إذ حذرني خلال مناقشتنا من أن الدعوة إلى سحب مصطلح «حضارة» قد يفهم على أنه سلطة تمارسها حضارة مهيمنة، رافضة لتلك الأصوات التي توجد في وضعية غير متكافئة في عملية العولمة. وأكد أيضا أن انعكاسية الذات لا تخص الغرب بمفرده، وهي الفكرة التي دفعتني إلى توضيح، الفوارق الموجودة بجلاء في السياق التاريخي المحيط بالتعبير الجديد للفظ «الحضارة» مقابل الأشكال السابقة لانعكاسية الذات.

المؤلف في سطور

بروس مازليش

- أستاذ التاريخ في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا (MIT).
- حصل على الدكتوراه من جامعة كولومبيا في العام 1955.
- أسس العديد من المجلات المحكمة في مجال التاريخ.
- من كتبه:

- التحليل النفسي للتاريخ.

- التقليد الفكري الغربي.

- العلوم المتقلبة.

- التاريخ العالمي الجديد.

- حصل على العديد من الجوائز التقديرية، ومنها جائزة توينبي في العام 1967.
- يرى مازليش ضرورة قيام حضارة عالمية تُحمى فيها كل معاني الاستعلاء الأوروبي، ويركز في التعامل مع التاريخ على الفلسفة والتحليل النفسي.

المترجم في سطور

د. عبد النور خراقي

- أستاذ الثقافة والتداولية في جامعة محمد الأول (كلية الآداب والعلوم الإنسانية)، والرئيس السابق لقسم اللغة الإنجليزية في الكلية ذاتها.
- حصل على الماجستير والدكتوراه من جامعة نيوكاسل البريطانية.
- عمل أستاذا زائرا في العديد من الجامعات الدولية منها جامعة أيوا الشمالية بأمريكا، والجامعة الأوروبية بفلورنسا الإيطالية، وجامعة عجمان للعلوم والتكنولوجيا بالإمارات العربية المتحدة.

■ من أعماله:

- اللغة والهوية (نُشر ضمن سلسلة «عالم المعرفة» - الكويت).
- اللغة والجنوسة (نُشر ضمن سلسلة كتاب المجلة العربية في الرياض).
- روح الديمقراطية (نُشر ضمن سلسلة كتب الشبكة العربية للبحث والنشر في بيروت).

■ محكّم دولي في المجلة الدولية Politeness Research التي تُنشر في ألمانيا وإنجلترا.

سلسلة عالم المعرفة

«عالم المعرفة» سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت - وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير العام 1978 .

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارئ بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة ، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة . ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفا وترجمة :

1 - الدراسات الإنسانية : تاريخ - فلسفة - أدب الرحلات - الدراسات الحضارية - تاريخ الأفكار .

2 - العلوم الاجتماعية : اجتماع - اقتصاد - سياسة - علم نفس - جغرافيا - تخطيط - دراسات استراتيجية - مستقبلات .

3 - الدراسات الأدبية واللغوية : الأدب العربي - الآداب العالمية - علم اللغة .

4 - الدراسات الفنية : علم الجمال وفلسفة الفن - المسرح - الموسيقى - الفنون التشكيلية والفنون الشعبية .

5 - الدراسات العلمية : تاريخ العلم وفلسفته ، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء ، كيمياء ، علم الحياة ، فلك) . الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم) ، والدراسات التكنولوجية .

أما بالنسبة إلى نشر الأعمال الإبداعية - المترجمة أو المؤلفة - من شعر وقصة ومسرحية ، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي .

وتحرص سلسلة «عالم المعرفة» على أن تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر . وترحب السلسلة باقتراحات التأليف والترجمة المقدمة من المتخصصين ، على ألا يزيد حجمها على 350 صفحة من القطع المتوسط ، وأن تكون مصحوبة بنبذة واقية عن الكتاب وموضوعاته وأهميته ومدى جدته . وفي حالة الترجمة ترسل نسخة مصورة

من الكتاب بلغته الأصلية ، كما ترفق مذكرة بالفكرة العامة للكتاب ، وكذلك يجب أن تدوّن أرقام صفحات الكتاب الأصلي المقابلة للنص المترجم على جانب الصفحة المترجمة ، والسلسلة لا يمكنها النظر في أي ترجمة ما لم تكن مستوفية لهذا الشرط . والمجلس غير ملزم بإعادة المخطوطات والكتب الأجنبية في حالة الاعتذار عن عدم نشرها . وفي جميع الحالات ينبغي إرفاق سيرة ذاتية لمقترح الكتاب تتضمن البيانات الرئيسية عن نشاطه العلمي السابق .

وفي حال الموافقة والتعاقد على الموضوع - المؤلف أو المترجم - تصرف مكافأة للمؤلف مقدارها ألف وخمسمائة دينار كويتي ، وللمترجم مكافأة بمعدل عشرين فلساً عن الكلمة الواحدة في النص الأجنبي ، أو ألف ومائتي دينار أيهما أكثر (ويحد أقصى مقداره ألف وستمائة دينار كويتي) ، بالإضافة إلى مائة وخمسين ديناراً كويتياً مقابل تقديم المخطوطة - المؤلف والمترجمة - من نسختين مطبوعتين .

وكلاء التوزيع

الدولة	وكيل التوزيع الحالي	العنوان	تليفون	فاكس
الكويت	المجموعة الإعلامية العالمية	الشيخ - الحرة - قسيمة 34 - الكويت - الشيخ - ص ب 64185 - الرمز البريدي 70452	24826820/1/2 24613872 /3	24826823
الإمارات	شركة الإمارات للطباعة والنشر والتوزيع	Emirates Printing, Publishing & Distribution Company Dubai Media City/ Dubai UAE P.O Box: 60499	+971 242629273	+971 42660337
السعودية	الشركة السعودية للتوزيع	المملكة العربية السعودية - الرياض - حي المؤتمرات - طريق مكة المكرمة - ص ب 62116، الرمز البريدي 11585	+966 (01) 2128000	+966 (01) 2121766
سورية	المؤسسة العربية السورية لتوزيع المطبوعات	سورية - دمشق - البرانكة	+963 112127797	+963 112128664
مصر	مؤسسة دار أخبار اليوم	جمهورية مصر العربية - القاهرة - 6 شارع الصحافة - ص ب 372	+202 25782700- 25782632	+202 25782632
المغرب	الشركة المغربية الأفريقية للتوزيع والنشر	المغرب - الرباط - ص ب 13683 - زنقة سجلماسة - بلفدير - ص ب 13008	+212 522249200	+ 212 522249214
تونس	الشركة التونسية للصحافة	تونس - ص ب 719 - 3 نهج المغرب - تونس 1000	+216 71322499	+216 71323004
لبنان	مؤسسة نغوع الصحفية للتوزيع	لبنان - بيروت - خندق الغميق - شارع سعد - بناية فواز	+961 1666314/5 01 653259	+ 961 1653260
اليمن	القائد للنشر والتوزيع	الجمهورية اليمنية - صنعاء	+967 2/3201901	+ 967 1240883
الأردن	وكالة التوزيع الأردنية	عمان - تلال العلي - بجانب مؤسسة الضمان الاجتماعي	+962 65300170 - 65358855	+ 962 65337733
البحرين	مؤسسة الأيام للنشر	-----	+973 17 617733	-----
سلطنة عُمان	مؤسسة العطاء للتوزيع	ص ب 473 - مسقط - الرمز البريدي 130 - العذبية - سلطنة عُمان	+968 24492936	+24493200968
قطر	دار الشرق للطباعة والنشر والتوزيع	قطر - الدوحة - ص ب 3488	+974 4557809/10/11	+ 974 44557819
فلسطين	شركة رام الله للنشر والتوزيع	رام الله - عين مصباح - ص ب 1314	+970 22980800	+ 970 22964133
السودان	دار الريان للثقافة والنشر والتوزيع	السودان - الخرطوم - الرياض - ش المشتل - العقار رقم 52 - مربع 11	+2491 83242702	+ 2491 83242703
الجزائر	شركة بوقادوم للنقل وتوزيع الصحافة	Cite des preres FARAD.lot N09. Constantine. Algeria	+213 (0) 31909590	+ 213 (0) 31909328
العراق	شركة الظلال للنشر والتوزيع	-----	+964 700776512 +964 780662019	-----
نيويورك	Media Marketing	Long Island City, NY 11101 - 3258	+ 1718 4725488	+1718 4725493
لندن	Universal Press	Universal Press & Marketing Limitd	+ 44 2087499828 + 44208 7423344	+44208 7493904
ليبيا	شركة الناشر الليبي	-----	+218 217297779	-----

هذا الكتاب...

يبحث كتاب «الحضارة ومضامينها» في موضوع الحضارة التي تستأثر باهتمام الدارسين على اختلاف مشاربهم وتوجهاتهم الثقافية والاجتماعية والسياسية. ويحاول الكاتب أن يبين أهمية هذا التصور من خلال تتبع أصوله في القرن الثامن عشر، حيث استُعمل باعتباره أيديولوجية استعمارية، وتصورا يدعم العنصرية في وقت لاحق. وقد امتد هذا التصور للحضارة إلى الحضارة المصرية، ثم طُوِّر من قبل اليابان، والصين، ودول إسلامية. وقد أدى هذا التطور إلى فسح المجال أمام الدعوة المعاصرة إلى «حوار الحضارات» (dialogue of civilizations). وفي المقابل، يرى المؤلف أن استعمال مصطلح «حضارة» في الوقت الراهن يجب أن يكون له معنى شامل من دون أن يقصي المعاني المحلية التي يتم التعامل معها على أساس ثقافات متنوعة. ويدعو الكاتب، في خطوة جريئة، إلى الاستغناء عن استعمال مصطلح «الحضارة»، والتركيز على مفهوم جديد للعملية التحضرية هدفه قيام حضارة عالمية.

نم احاءء الررفع براسنة

مكبة عملر

ask2pdf.blogspot.com